Daniela Sorea

De la Freud la Jung

O schimbare de paradigmă

Presa Universitară Clujeană

Daniela Sorea

De la Freud la Jung

O schimbare de paradigmă

Daniela Sorea

De la Freud la Jung

O schimbare de paradigmă

Presa Universitară Clujeană
2019

Referenți ştiințifici:
Prof. univ. dr. Romulus Chiriță
Prof. univ. dr. Gabriela Răţulea

ISBN 978-606-37-0659-2

© 2019 Autoarea volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autoarei, este interzisă şi se pedepseşte conform legii.

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

CUPRINS

INTRODUCERE 8
I. STATUTUL COGNITIV AL SIMBOLULUI 10
I.1. Semiotică şi semiologie 10
I.2. Statutul pre-saussurian al simbolului 12
I.3. Mutații în statutul cognitiv al simbolului 14
I.4. Abordări restaurative ale simbolicului 16
I.5. Imaginație şi imaginar la G. Durand 17

II. C.G. JUNG. TRĂSĂTURILE DEFINITORII ALE SISTEMULUI SĂU IDEATIC 23
II.1. Repere biografice 23
II.2. Premise filosofice la discursul lui C. G. Jung 25
II.2.1. Vecinătăți conceptuale 25
II.2.2. Dimensiunea hermeneutică a demersului lui C. G. Jung..... 26
II.2.3. Hermeneutică şi Heraclit 27
II.2.4. Receptarea gândirii orientale în psihologia analitică 29
II.3. Premise psihologice la discursul lui C. G. Jung. Dimensiunea socio-antropologică a psihanalizei 30
II.3.1. Sigmund Freud şi terapia psihanalitică 30
II.3.1.1. S. Freud: note biografice şi premise ideatice 30
II.3.1.2. Presupozițiile discursului freudian 33
II.3.1.3. Relevanța antropologică a sexualității în psihanaliză... 38
II.3.1.4. Reprezentarea freudiană a nevrozei 40
II.3.1.5. Statutul visului în terapia psihanalitică 41
II.3.1.6. Rezistență, refulare, transfer şi contratransfer 43
II.3.1.7. Simbol şi simbolizare la S. Freud 45
II.3.1.8. Situsul psihanalitic al interpretării 46
II.3.1.9. Psihanaliza ca Weltanschauung 48
II.3.1.10. Eros şi Thanatos 52
II.3.2. Particularități epistemologice ale psihanalizei 53
II.3.2.1. Ştiințificitatea discursului freudian 53
II.3.2.2. Subiectivitatea discursului freudian 56
II.3.3. Psihanaliză şi nazism 58

II.3.3.1. Freud şi Jung: perspectiva elveţiană 58
II.3.3.2. Freud şi Jung: perspectiva vieneză 60
II.3.3.3. Semnificaţia încărcăturii afective a relaţiei dintre Freud şi Jung 61
II.3.3.4. Naivitate şi nazism la C. G. Jung 62
II.4. Articulările conceptuale ale gândirii lui C. G. Jung. Dimensiunea socio-antropologică a psihologiei analitice... 70
II.4.1. Semnificaţia antropologică a procesului de individuaţie.. 70
II.4.1.1. Dimensiunea teleologică a individuaţiei 70
II.4.1.2. Etapele procesului individuator 72
II.4.1.3. Confruntarea edificatoare cu arhetipurile 73
II.4.1.4. Natura simbolică a arhetipurilor 75
II.4.2. Structura şi dinamica psihicului uman 78
II.4.2.1. Conştient şi inconştient în accepţiunea lui C. G. Jung. 78
II.4.2.2. Inconştientul colectiv 81
II.4.2.3. Conceptul de *libido* în psihologia analitică 82
II.4.2.4. Simbol şi gândire simbolică la C. G. Jung 84
II.4.2.5. Tipuri şi funcţii psihice 86
II.4.2.6. Statutul antropologic al contrariilor în psihologia analitică 88
II.4.2.7. Complexele inconştientului personal 89
II.4.3. Arhetipurile inconştientului colectiv 90
II.4.3.1. Natura şi funcţia arhetipurilor 90
II.4.3.2. Umbra 94
II.4.3.3. Persona 96
II.4.3.4. Anima şi animus 96
II.4.3.5. Sinele şi relaţia acestuia cu Eul în accepţiunea lui C. G. Jung 99
II.4.3.6. Copilul divin, mama şi renaşterea 104
II.4.3.7. Mandala în psihologia analitică 107
II.4.3.8. Proiecţie, posedare şi inflaţie 110
II.4.4. Dimensiunea terapeutică a psihologiei analitice 112
II.4.4.1. Boala şi terapia în psihologia analitică 112
II.4.4.2. Visele şi metoda amplificării în psihologia analitică 117
II.4.4.3. Transfer şi contratransfer în psihologia analitică 120
II.4.5. Expresii culturale ale procesului individuator 121
II.4.5.1. Alchimie şi individuaţie 121
II.4.5.2. Mitul şi basmul la C. G. Jung 123
II.4.5.3. Dumnezeu şi reprezentarea Lui arhetipală 124

II.4.5.4. Dimensiunea religioasă a procesului individuator 126
II.4.6. Etică şi individuaţie la C. G. Jung 129
II.4.7. Particularităţi epistemologice ale psihologiei analitice 131
II.4.7.1. Spirit şi suflet în accepţiune analitică 131
II.4.7.2. Spirit şi materie în discursul jungian 132
II.4.7.3. Situsul epistemic al psihologiei analitice 133
II.4.7.4. Slăbiciuni argumentative la C.G. Jung 137

III. STATUTUL PARADIGMATIC AL GÂNDIRII LUI C. G. JUNG 141
III.1. Conceptul de *paradigmă* în accepţiunea lui Th. Kuhn 141
III.2. Noua paradigmă a fizicii contemporane 142
III.2.1. Aspectul microfizic al realului 142
III.2.2. David Bohm şi plenitudinea înfăşurată a lumii 145
III.3. Mutaţii epistemologice consecvente schimbării de paradigmă in fizică 147
III.3.1. Caracterul holist al noii fizici 147
III.3.2. Îndrăzneli epistemologice 148
III.4. De la Freud la Jung: o schimbare de paradigmă 154
III.4.1. Mecanicismul lui Freud şi holismul lui Jung 154
III.4.2. Diferenţieri terapeutice 156
III.4.3. Semnificaţia antropologică a religiei în psihanaliză ... 161
III.4.4. Semnificaţia antropologică a religiei în psihologia analitică 165
III.4.5. Semnificaţia paradigmatică a raportărilor la religie 173
III.4.6. Dimensiunile paradigmatice ale gândirii lui C. G. Jung 174
III.5. Convergenţe ideatice 175
III.5.1. Transdisciplinaritatea ca Weltanschauung 175
III.5.2. Deschideri epistemologice spre o cunoaştere totalizatoare 179
III.5.3. Basmele în procesul educaţional contemporan 180
III.6. Concordanţa articulărilor conceptuale ale gândirii lui Jung cu trăsăturile definitorii ale fizicii contemporane 183
III.6.1. Interesul lui Jung pentru sincronicităţi 183
III.6.2. Recuperări epistemologice în orizontul noii paradigme a fizicii 186

CONCLUZII 188
BIBLIOGRAFIE 191

INTRODUCERE

Despre Carl Gustav Jung se poate spune aproape orice. A fost socotit maestru spiritual şi şarlatan, prinț moştenitor al imperiului psihanalitic şi trădător al acestuia, profund religios şi foarte periculos pentru poziția teologică oficială, năucitor în îndrăznelile epistemologice şi stângaci în evitarea erorilor logice simple. Ideile lui şi-au primit confirmarea valorică în universități de prestigiu şi au fost atacate în aceleaşi universități.

Prezenta lucrare încearcă să contureze dimensiunile paradigmatice ale gândirii lui Jung. Ea este rezultatul unui demers de cercetarea a articulărilor sistemului său ideatic și de organizare a amalgamului de informații despre terapeutul elvețian, ca întemeietor al psihologiei analitice.

Fizica a suferit la începutul secolului XX o mutație paradigmatică. Fizica este, din punct de vedere epistemologic, disciplina ştiințifică ce poate furniza cea mai adecvată descriere a realului. Realul surprins în ecuațiile mecanicii cuantic-relativiste este, însă, surprinzător. Caracteristicile lui eludează principiile cunoaşterii ştiințifice moderne, apropiindu-se de magie şi mistică.

Venind dinspre cea mai tare dintre disciplinele ştiințifice, semnalul mutației a fost perceput apoi în disciplinele socioumanului, mai slabe epistemologic, inițiind modificări ale repezentării umane de sine. Revalorizările cunoaşterii simbolice şi ale raționalității semnificante pe care lucrarea încearcă să le surprindă indică proximitatea acestor modificări. Orientările interesului cultural al publicului larg către reprezentări ale realului coerente cu semnificațiile ecuațiilor fizicii contemporane semnalează, de asemenea, acordarea acestuia la mutația paradigmatică.

Aşezarea cercetării sistemului ideatic jungian sub semnul mutației lămureşte parțial natura contradictorie a atributelor ce i-au fost ataşate şi dezvăluie una dintre dimensiunile caracterul său paradigmatic. Din această perspectivă, prezenta lucrare îşi propune să arate că gândirea lui Jung este paradigmatică întrucât rezonează cu

noua paradigmă a fizicii şi cu un prefigurările modului nou de raportare comună la lume. Pentru susținerea argumentativă a rezonanței lui Jung cu fizica ultimului secol, lucrarea evidențiază principalele trăsături ale psihanalizei în accepțiunea mecanicistă a Sigmund Freud şi rupturile conceptuale dintre aceasta şi psihologia analitică jungiană.

Încercând să adune într-un întreg coerent diversele aspecte ale caracterului paradigmatic al gândirii lui Carl Gustav Jung, lucrarea pledează pentru orientarea contemporană spre o accepțiune unitară, integratoare a lumii. Acestei accepțiuni conceptul de *cauzalitate globală* îi este notă definitorie, iar sistemul ideatic jungian fericită expresie.

O bună parte dintre subcapitolele lucrării au constituit miezul unor studii, articole și prezentări distincte. Ele au fost așezate aici la locurile lor, recuperator, asemenea pieselor unui puzzle. Textele în care conținuturile lor se regăsesc sunt semnalate ca indicații bibliografice la sfârșitul titlurilor subcapitolelor respective.

I. STATUTUL COGNITIV AL SIMBOLULUI

I.1. Semiotică şi semiologie

Cunoaşterea simbolică şi-a dobândit cu greu un loc în câmpul de interes al gnoseologiei apusene şi forțează încă granițele epistemologiei. Creditarea ei în cultura occidentală contemporană este relativ recentă şi se datorează convergenței discursurilor din antropologie, istoria religiilor, psihologie şi sociologie referitoare la trasăturile umane definitorii.

Simbolul este un semn non-arbitrar în care semnificantul este concret iar semnificatul este impalpabil şi invizibil (Durand, 2000). Această accepțiune a simbolului exploatează terminologia semiologiei saussuriene, în pofida dezinteresului lui Ferdinand de Saussure pentru simbol. Semnul a ajuns în miezul preocupărilor teoretice odată cu deplasarea paradigmatică a interesului cognitiv dinspre ontologic, prin cunoaştere, spre comunicare. Aceasată deplasare conturează actuala Weltanschauung (Codoban, 2001). Abordarea semnului ca obiect teoretic predominant se întemeiază în două axiome: *axioma pansemiei*, potrivit căreia totul este semn, adică orice lucru are semnificație, şi, respectiv, *axioma polisemiei*, potrivit căreia orice semn poate avea mai multe semnificații. Principalele teorii ale semnului, contemporane menționatei deplasări paradigmatice, sunt semiotica şi semiologia.

Semiotica este teoria conturată în jurul ideilor lui Charles S. Peirce. Este o teorie a semnelor apropiată logicii. Potrivit acestei teorii, toată gândirea se exprimă prin semn şi semnificația înseamnă cognoscibilitate. În semiotică semnul este definit ca „ceva care ține locul a ceva pentru cineva, în anumite privințe sau în virtutea anumitor însuşiri" (Peirce, 1990, p. 269). În această accepțiune triadică semnul este alăturat obiectului şi interpretantului. După relația cu obiectul său, căruia îi ține locul, semnul poate fi *icon*, *indice* sau *simbol*. Iconul se referă în virtutea însuşirilor proprii la obiectul pe care-l denotă. Indicele se referă la obiectul său în virtutea proprietății

pe care o are în comun cu acesta. Simbolul se referă la obiectul său în virtutea unei legi de interpretare.

Legătura dintre caracterul de simbol al unul semn şi indicarea unei legi de interpretare justifică oarecum accepțiunile operaționale reductive ale simbolului în limbajul matematic şi în discursul psihanalitic. În aceste exemplificări ale abordării reducționiste, obiectul simbolului este cunoscut sau cognoscibil.

Întemeietorul *semiologiei* este considerat filologul Ferdinand de Saussure. Potrivit acestuia, limba este un sistem de semne unde totul semnifică şi semnificația este legată de comunicabilitate. În semiologie semnul are o alcătuire diadică, fiind definit ca relație arbitrară între semnificant şi semnificat. Cuvântul, ca semn, leagă sunetele vorbirii, adică semnificantul, de ideea trezită în mintea cunoscătorului limbii respective de acele sunete, adică semnificatul. Între sunet şi concept nu există potrivire motivată. Din acest motiv, semnul lingvistic funcționează în sistemul limbii ca pură diferență. Semnul saussurian este arbitrar şi diferențial.

Într-o cultură rigid cartesiană, referirea la simbol s-a aflat multă vreme sub incidența unor prejudecăți cognitive. Tzvetan Todorov, în *Teorii ale simbolului* (1977), numeşte *tabu*-uri aceste prejudecăți şi le enumeră: tabu teritorial—doar sălbaticii gândesc simbolic, tabu temporal—simbolicul este apanajul hominizilor şi al copiilor, tabu biologic—animalele şi femeile operază simbolic şi, respectiv, tabu ideologic—nebunii şi artiştii se exprimă simbolic. Occidentalul modern, rațional, adult şi responsabil, nu avea nimic de-a face cu această modalitate inferioară cognitiv de raportare la lume. Dar, arată Todorov, „descrierile semnului sălbatic (cel al altora) sunt descrieri sălbatice ale simbolului (nostru)" (1983, p. 311). Gândirea occidentală dezvăluie la o analiză atentă şi fără prejudecăți aceleaşi procedee ca cea a primitivilor şi bolnavilor. Această analiză este însă realizare târzie, aparținând contemporaneității. Pentru occidentalul modern gândirea simbolică se afla în stare de proiecție, nu putea fi asumată drept caracteristică. Chiar cercetările asupra limbajului uman originar au stat sub semnul acestei proiecții: „crezând că se descrie originea limbajului şi a semnului lingvistic, sau copilăria lor, de fapt s-a proiectat asupra trecutului o cunoaştere implicită a simbolului, aşa cum există în prezent" (Todorov, 1983, p. 316). Semiotica este justificabilă, arată Todorov, abia prin asumarea recuperatorie a simbolului şi a locului

privilegiat al acestuia în câmpul cognitiv. În proiectul semiologiei saussuriene acest lucru nu se întâmplă încă.

I.2. Statutul pre-saussurian al simbolului

La Todorov (1983) indicarea rădăcinilor semioticii este simultan indicare a perenității simbolului ca obiect explicit sau implicit al discursului despre relația dintre semnificat şi semnificant.

Din perspectivă semantică, semiotica occidentală se revendică de la tratatul aristotelian *Despre interpretare*. Pentru Aristotel cuvintele sunt simboluri convenționale ce pun în relație sunetele cu stările sufleteşti şi lucrurile. Legătura convențională este cea dintre sunete şi stările sufleteşti. Acestea din urmă şi lucrurile îşi sunt reciproc imagini. Din perspectivă logică, semiotica se întemeiază în considerarea de către Aristotel, în *Analiticele prime*, a semnului ca silogism trunchiat, lipsit de concluzie şi având ca termeni evenimente, nu predicate. Ideea se regăseşte la stoici. Din perspectivă retorică, semiotica se revendică de la opoziția dintre sensul propriu şi sensul transpus al unui cuvânt, opoziție evidențiată de Aristotel în diverse contexte în *Retorica*, *Poetica* şi *Tropica*. Sensul transpus, metaforic, înlocuieşte semnificatul obişnuit al cuvântului.

Din perspectivă hermeneutică, semiotica îşi poate întinde rădăcinile până în practicile divinatorii. Acestea sunt hermeneutice întrucât sunt căutătoare de sens şi dezvăluitoare ale universalei proprietăți a lucrurilor de a semnifica. Tot din perspectivă hermeneutică, interpretarea antică grecească a viselor, cu distincția făcută între visele *teorematice* în care, ar spune Freud, conținutul latent şi conținutul manifest se suprapun, şi visele *alegorice* ce semnifică anumite lucruri prin alte lucruri, poate fi adusă în proximitatea cognitivă a semioticii. Semnificativ este însă demersul hermeneutic definitoriu, cel exegetic. Cu Clement din Alexandria comentariul de text se derulează în direcția semioticii. Clement indică prezența în Scriptură a unor pasaje simbolice alături de pasaje în limbaj nesimbolic. Pentru a le înțelege pe fiecare dintre acestea sunt necesari învățători diferiți. Clement arată că diversitatea materială a simbolismului nu-i afectează acestuia unitatea structurală şi că simbolul se raportează la semn în felul în care sensul transpus se raportează la sensul propriu, punând semnul echivalenței între simbolic şi indirect.

Clement din Alexandria, arată Todorov, îl pregăteşte în felul acesta pe Sf. Augustin. Lucrarea *Doctrina creştină* (397 d.Ch.) a celui din urmă, desfăşurând o teorie generală a semnelor, poate fi considerată prima lucrare de semiotică. Ea pune laolaltă acumulările semanticii, logicii, retoricii şi hermeneuticii anterioare. Sf. Augustin arătase încă în *Despre dialectică* (387 d.Ch.) că „semnul este ceea ce se arată pe sine însuşi sensului, şi care, în afară de sine, mai arată spiritului încă ceva. A vorbi înseamnă să dai un semn cu ajutorul unui sunet articulat" (apud Todorov, 1983, p. 51), marcând astfel dubla natură, sensibilă şi inteligibilă, a semnului. Cuvântul este în *Despre dialectică* o specie a lucrului, adică este „semnul unui lucru, putând fi înțeles de ascultător când e rostit de vorbitor" (apud Todorov, 1983, p. 51). Sf. Augustin evidențiază astfel două relații implicate în semn: relația de desemnare ce leagă semnul de lucru şi, respectiv, relația de comunicare ce leagă locutorul de auditor.

Doctrina creştină prezintă teoria interpretării textelor creştine. Potrivit Sf. Augustin, arată Todorov, lumea cuprinde semne şi lucruri. Lucrul este legat de semn ca semnificant, nu ca referent. Singurul lucru care nu este în mod absolut semn, ca obiect de care te bucuri fără a-l folosi, este Dumnezeu. A semnifica înseamnă a exterioriza: „Semnul este un lucru care ne face să ne gândim la ceva dincolo de impresia pe care lucrul însuşi o face asupra simțurilor noastre" (apud Todorov, 1983, p. 57). În clasificarea semnelor după criteriul naturii raportului simbolic, Sf. Augustin opune semnele proprii, specie a semnelor intenționale, create adică pentru a fi folosite ca semne, semnelor transpuse. În cazul celor din urmă, caracterizate de ambiguitate, semnificatul propriu devine semnificant.

În *Despre Trinitate* (415 d.Ch.) Sf. Augustin distinge cuvântul, anterior diviziunilor limbii, de semnele lingvistice aferente lui. Cuvintele, ca semne lingvistice, nu desemnează direct lucrurile ci exprimă un cuvânt interior, prelingvistic, determinat pe de o parte de amprentele lăsate în suflet de obiectele cunoscute deja şi, pe de altă parte, de o cunoaştere imanentă a cărei sursă este Dumnezeu. Sf. Augustin consideră procesul uman de exprimare şi semnificare ca analog manifestării Verbului divin în exterior ca lume. Această analogie, arată Tzvetan Todorov, este sursa doctrinei simbolismului universal, doctrina medievală dominantă.

I.3. Mutaţii în statutul cognitiv al simbolului

Pentru Ferdinand de Saussure, mai arată Todorov, în semiologie nu este loc pentru simbol. Trăsătura definitorie a simbolului este intenționalitatea. Simbolul este un semn motivat, ataşând necesar o idee. Din acest motiv, simbolul nu este decât un semn alterat, deformat. Doar arbitrarietatea reprezintă trăsătura definitorie a semnelor.

Între doctrina medievală a universalității simbolicului şi semiologia saussuriană ce marginalizează simbolul s-a produs o degradare a statutului cognitiv al celui din urmă în gândirea occidentală. Izgonirea izolatoare a interesului teoretic pentru reprezentarea simbolică în estetică în clasicism şi în romantism nu infirmă ci coroborează ideea acestei degradări. De asemenea, coexistența atitudinilor contradictorii referitoare la semn şi simbol semnalată de Todorov în modernitate susține ideea degradării. În practică, semnele sunt în permanență convertite în simboluri, în timp ce în teorie se afirmă că totul este semn, că simbolul nu există sau n-ar trebui să existe.

Ioan Petru Culianu, în *Eros şi magie în Renaştere. 1484* (1984) semnalează schimbarea de statut cognitiv suferită de imaginația umană între Renaştere şi apariția ştiințelor moderne. Acestea din urmă sunt un soi de *muscă apteră*, perfect adaptabilă pe o insulă bătută de vânturi straşnice din pricina cărora muştele zburătoare n-ar avea nicio şansă de supraviețuire. Apariția ştiințelor moderne este consecința indirectă a pierderii prin cenzurare a imaginației active. Această pierdere a orientat interesul cognitiv spre observarea inofensivă a lumii materiale, valorizând cantitativul.

Cenzurarea imaginației active este reacția de adaptare la spiritul anti-renascentist al Contrareformei, susține Culianu. Paradoxal identificabil cu spiritul Reformei, acesta se manifestă ca riguroasă îngrădire a fantasticului. Reforma, ca mişcare radical conservatoare, încerca să restabilească puritatea originară a comunităților creştine, respingând manifestările de sorginte păgână, precreştină, ale Renaşterii. Contrareforma a umplut Europa de rugurile vrăjitoarelor într-o tentativă de desființarea a reprezentării magice renascentiste a lumii. Pentru omul Renaşterii, arată Culianu, spațiul este structurat ca rețea în care toate lucrurile sunt prinse şi pot interacționa. Principiul acestor interacțiuni este universala simpatie pneumatică. Cel ce cunoaşte principiul se poate înstăpâni asupra lumii, acționând în nodurile rețelei. Eficiența acțiunii vine din continuitatea de natură

dintre sufletul omului şi sufletul lumii. Imaginația este cea care face posibilă acțiunea, operând în registrul fantasticului.

Reprezentarea aceasta a lumii prelungeşte prin Evul Mediu Antichitatea. Ruptura, arată Culianu, s-a produs în imaginarul uman între Renaştere şi Reformă. Ştiința modernă este rezultatul unui proces asemănător selecției naturale, dovedindu-se viabilă în condițiile terorii inspirate de rugurile vrăjitoarelor. Oamenii s-au îndreptat spre ocupații considerate inofensive de către Bisericile creştine. Renaşterea este cultură a fantasticului, operează activ cu fantasmele. Reforma cenzurează radical imaginarul, considerând fantasmele idoli concepuți de simțul intern. Omul modern, rezultat al unei mutații psihologice, refulează imaginea renascentistă despre lume şi, adăpostind în sine un confrate teribil cu care nu mai poate comunica, este mereu în proximitatea crizei. Contrareforma merge în spiritul Reformei. Protestanții şi catolicii sunt de acord în privința caracterului nelegiuit al culturii epocii fantastice şi al imaginarului în general. Comunicarea între demon şi om se face în aparatul fantastic. Reforma înseamnă schimbarea moravurilor. Femeia, ca instrument orb de seducție a naturii, trebuie să se acopere. Vrăjitoarelor li se atribuie perversiuni născute din refulările personale ale persecutorilor.

Cenzura imaginarului a dus la apariția ştiințelor exacte, a tehnologiilor moderne, a instituțiilor moderne şi a cortegiului de nevroze cronice aferente acestora. Tabloul astfel conturat nu pare a înfățişa pentru om cea mai bună dintre lumile posibile. Pierderea celorlalte căi de comunicare a omului cu lumea reprezintă un accident regretabil. Istoria este imprevizibilă, paradigmele sunt incomensurabile. Culianu nu crede în progresul cumulativ. Ştiința modernă nu este superioară paradigmei magice şi aici discursul său îl întâlneşte pe Th. Kuhn. Soluția pe care o sugerează Culianu este cea a unei noi Renaşteri, consecință a încă unei mutații epistemologice.

Ruptura post-renascentistă evidențiată de Culianu în regimul imaginarului este corelativă reticenței occidentalului modern față de asumarea cognitivă a simbolului, reticență semnalată de Todorov în semiologia saussuriană. Operarea cu simboluri este indezirabilă întrucât solicită atât de periculoasa imaginație. Orgoliul excesivului raționalism occidental ar putea fi rezultatul unei convertiri a neputinței de a utiliza calea regală a cunoaşterii simbolice. Ştiința modernă şi dezirabilă înseamnă experiment şi rezultat palpabil. Înseamnă cauzalitate şi raționament, logică şi matematică. Într-un astfel de

univers cognitiv, simbolul, cu pluralismul lui semantic supradeterminant şi cu legătura lui evidentă, deşi imposibil de circumscris logic, între semnificat şi semnificant, nu prea-şi află locul.

Dar speranţele lui Culianu privind o nouă Renaştere nu sunt neîntemeiate. Acesta cunoaşte prea bine scrierile lui Mircea Eliade, ale lui Gilbert Durand ori ale lui Jung. Discursurile convergente de reinstaurare a simbolicului pot trece metonimic drept semnalări prefigurative ale mutaţiei anunţate de Culianu. Interesul pentru cunoaşterea prin simboluri ar fi atunci semnul noii Renaşteri.

I.4. Abordări restaurative ale simbolicului

Pentru Ernst Cassirer, în *Eseu despre om* (1944), semnul distinctiv al umanului îl constituie operarea cu sistemul simbolic în vederea adaptării la mediul ambiant. Sistemul simbolic se interpune, în cazul omului, între sistemul receptor şi cel efector, comune omului şi animalelor. Sistemul simbolic întârzie răspunsurile la stimuli şi instituie o nouă dimensiune a realului. Operând simbolic, omul îşi închide accesul nemijlocit la lucrurile lumii şi evoluează cu necesitate într-o stuctură artificială de semnificaţii. Extinderea raţionalităţii dincolo de graniţa cunoaşterii riguros ştiinţifice ar face-o echivalentă simbolicului. Omul este definibil ca *homo symbolicum*.

Considerarea simbolicului ca modalitate autonomă de cunoaştere, arată Mircea Eliade în *Imagini şi simboluri* (1952), este în fapt revenire la orientarea cognitivă premodernă a Europei şi acordare la modalităţi extra-europene de cunoaştere. Gândirea simbolică este co-substanţială fiinţei umane, precedând limbajul şi gândirea discursivă. Simbolul dezvăluie aspectele de profunzime ale realului, aspecte inaccesibile modalităţilor ştiinţifice clasice de abordare.

Norbert Elias, în *Teoria simbolului* (1991), cercetează existenţa simbolului ca mijloc de comunicare dintr-o perspectivă diacronică, evoluţionistă. Într-o accepţiune bazală, suporturile sonore, fizice ale comunicării sunt simboluri. Aparatul vocal uman, în unicitatea lui complexă, se constituie în precondiţie biologică a simbolizării prin cuvânt. Alcătuirea biologică a fiinţei umane îi deschide acesteia posibilitatea comunicării prin simboluri. În fapt, cele mai simple demersuri ale umanului trebuie reprezentate simbolic pentru a fi comunicate, arată, în continuarea lui Ernst Cassirer, Elias. Un lucru nereprezentat simbolic în limbajul unei comunităţi nu există pentru membrii acesteia.

Conceptele limbii, mai arată Elias, depozitează şi transmit de-a lungul generațiilor experiențe ancestrale. Conținutul experiențial transmis este influențat de succesiunea experiențelor acumulate, secvențele mai noi întărind, blocând sau extinzând depozitele timpurii. Lumea experimentată de om are caracter dual. Este simultan lume independentă, obiectivă, şi rețea de reprezentări simbolice predeterminate, activate prin învățare socială. Simbolurile sunt funcții de relație. Limbajul simbolic reprezintă lumea aşa cum aceasta a fost experimentată de membrii comunității ce utilizează limbajul. În acest sens, simbolul devine a cincea dimensiune a universului uman. Tot ce poate fi comunicat poate fi localizat în spațiu şi timp, putând fi, de asemenea, exprimat şi cunoscut. Limba şi cunoaşterea sunt funcții ale simbolului.

Aurel Codoban, în *Semn şi interpretare* (2001), evidențiază aşezarea cunoaşterii simbolice sub semnul raționalității semnificante. În raționalitatea operațională, produs al modernității europene, cunoaşterea ştiințifică, experimentală şi matematizată, speră a atinge realul la capătul şirului de operații desfăşurat. Cunoaşterea operațională, centrată pe adevărul-exactitate, ignoră adevărul-semnificație. Semnificativul este însă, în filosofiile sfârşitului de secol XX, forma cea mai înaltă a raționalului. Semnificatul simbolului, arată Codoban, nu poate fi exprimat decât în modalitate improprie. El este necunoscut, imperceptibil şi indicibil direct. În simbol, între semnificant şi semnificat raportul este de inadecvare. În virtutea acestei inadecvări şi în virtutea funcționării sale analogice, în cea mai tare dintre accepțiunile sale simbolul este esențialmente religios. Asumările laice ale acestuia sunt semne de secularizare.

I.5. Imaginaţie şi imaginar la G. Durand (Sorea, 2004b)

A. Codoban exploatează scrierile lui Gilbert Durand referitoare la imaginar. Statutul pe care antropologul de la Grenoble îl conferă simbolul favorizează conturarea dimensiunii paradigmatice a gândirii lui C.G. Jung.

În *Structurile antropologice ale imaginarului* (1960), Durand definea imaginarul ca „ansamblul imaginilor şi al relațiilor dintre imagini care constituie capitalul gândit al lui *homo sapiens*" (Durand, 2000, p. 19). Definiția îl aşează programatic pe Durand împotriva curentului dominant în gândirea occidentală, curent de devalorizare ontologică şi psihologică a imaginației.

Imaginea este simbol, întrucât nu e niciodată semn arbitrar. În cazul ei există cu necesitate o anumită omogenitate a semnificantului cu semnificatul. Imaginile îşi conţin materialmente sensul. Studiul eficient al simbolismului imaginar presupune cercetarea antropologică a permanentului schimb informativ dintre pulsiunile subiective şi constrângerile obiective ale mediului natural şi social. Durand preia din biologie ideea celor trei dominante reflexologice şi ataşează acestora ideea de *schemă imaginară*. Aceasta din urmă leagă gesturile senzorio-motorii inconştiente—reflexele, de reprezentări. Schemele asociate dominantelor reflexologice alcătuiesc scheletul dinamic, funcţional al imaginaţiei. Concordanţa pulsiunilor reflexe cu experienţele perceptive generează, înrădăcinează şi perpetuează marile simboluri. Dubla motivaţie, reflexă şi ambientală, le supradetermină pe acestea.

Forţa reflexului postural reclamă materii luminoase, vizuale, separări şi purificări, iar simbolurile rezultante sunt de felul armelor, săgeţi şi spade. Forţa reflexului digestiv asociază materiile pământului, apă, humus şi caverne, iar simbolurile rezultante sunt de felul recipientelor, cupe şi lăzi, sau de felul reveriilor date de alimente şi băuturi. Forţa reflexului ritmic, desăvârşit în sexualitate, operează cu ritmurile sezoniere iar simbolurile rezultante sunt de felul roţii, vârtelniţei, putineiului sau amnarului. Pot fi identificate, în felul acesta, trei scheme simbolice cărora le corespund implicit trei mari grupe de simboluri: *verticalizantă*, asociind sceptrul şi spada, *a coborârii şi interiorizării*, asociind cupa şi, respectiv, *a ciclicităţii*, asociind roata, bastonul înmugurit şi pomul. Durand suprapune tripartiţiei reflexologice a simbolurilor bipartiţia diurn/nocturn a regimurilor simbolismului. Dominanta posturală ţine de regimul diurn, dezvoltând o sociologie a suveranului, mag şi războinic. Dominantele digestivă şi ciclică ţin de regimul nocturn al simbolismului.

Gesturile diferenţiate schematic determină, în contact cu mediul natural şi social, arhetipurile. Acestea reprezintă, la Durand, punţile de întâlnire a imaginarului cu procesele raţionale. Universalitatea, lipsa de ambivalenţă şi adecvarea arhetipurilor la schemă se datorează acestei întâlniri.

Mitul reprezintă un sistem dinamic de simboluri şi arhetipuri care se realizează ca povestire sub impulsul unei scheme. Mitologia precede metafizica şi orice gândire obiectivă, consideră Durand, contrazicându-l astfel pe Roland Barthes. Pentru acesta din urmă, mitul este un sistem semiologic secund în raport cu limbajul. Dar nici psihologia

primitivului, nici a copilului şi nici analiza procesului de formare a imaginii nu susțin anterioritatea limbajului conceptual asupra simbolului. De altfel, coborârea bachelardiană a simbolizării la nivelul legăturii afectivo-reprezentative a locutorului cu alocutorul este suficientă, arată Durand, pentru a aşeza structurarea simbolică la rădăcina oricărei gândiri.

Funcția imaginației, sau *funcția fantastică*, este considerată de Durand marca originară a spiritului. Este funcția speranței. Sensul ei este eufemismul. Imaginația se împotriveşte, în toate manifestările ei, morții şi destinului. Ea răspunde unei nevoi constitutiv umane de a îmbunătăți lumea. Produsele imaginarului sunt experiențele umane cel mai uşor de împărtăşit. „Şi sub convergența disciplinelor antropologice, mitul şi imaginarul, departe de a ni se înfățişa ca un moment depăşit în evoluția speciei, s-au manifestat ca elemente constitutive—şi credem că am demonstrat: instaurative—comportamentului specific lui *homo sapiens*" (Durand, 2000, p. 429), notează autorul. Libertatea şi demnitatea vocației ontologice umane se bazează pe imaginar. Reabilitarea lui, astfel justificabilă, presupune reconsiderarea mitologiei, magiei, alchimiei, conceptului de participare mistică şi a gândirii prelogice. Recunoaşterea caracterului fundamental al eufemismului fantastic impune reconfigurarea procesului educațional contemporan. „Odinioară marile sisteme religioase jucau rolul de păstrătoare ale regimurilor simbolice şi curentelor mitice. În prezent, pentru o elită cultivată beletristica, iar pentru masă presa, benzile desenate şi cinematograful vehiculează inalienabilul repertoriu al unei întregi fantastici. Iată de ce trebuie să năzuim către o pedagogie care să lumineze, dacă nu să secondeze această nestăvilită sete de imagini şi de vise" (Durand, 2000, p. 430).

Imaginarul este conținutul imaginației simbolice, arată Gilbert Durand în *Imaginația simbolică* (1964). Autorul reia ideea dimensiunii simbolice a imaginii. Simbolurile sunt semne de un fel aparte. În cazul lor, semnificatul nu este direct prezentabil, semnul referindu-se mai degrabă la sens decât la un lucru sensibil. Domeniul lor de predilecție este, din acest motiv, non-sensibilul, adică inconştientul, metafizica, supranaturalul ori suprarealul. „Neputând să figureze infigurabila transcendență, imaginea simbolică este transfigurarea unei reprezentări concrete printr-un sens totdeauna abstract. Simbolul este deci o reprezentare care face să apară un sens secret, el este epifania unui mister" (Durand, 1999, p. 18). Ca jumătate vizibilă a simbolului,

semnificantul este mereu încărcat de concretețe. Semnificatul este totdeauna invizibil. Cele două părți, deopotrivă infinit deschise, determină inadecvarea constitutivă simbolului, flexibilitatea şi redundanța acestuia, iar „ansamblul tuturor simbolurilor pe o anumită temă luminează simbolurile unele prin altele, le adaugă o putere simbolică suplimentară" (Durand, 1999, p. 19).

Occidentul contemporan este marcat, arată Durand, de ruptura alienatoare de vocația simbolică, tradițională a cunoaşterii umane. Iconoclasmul occidental are trei stadii. Primul stadiu este cel al iconoclasmului bizantin. Al doilea stadiu este cel al aristotelianismului medieval, devenit filosofie oficială a creştinătății. Al treilea stadiu, cel mai clar, este cel al scientismului de sorginte cartesiană. Potrivit reprezentanților acestuia, imaginația este principala sursă de eroare iar singura metodă credibilă de creştere a cunoaşterii constă în reducerea faptului cercetat la evidențe analitice. Hermeneuticile reductive tind să facă asta. În psihopatologia freudiană şi în etnologie imaginile sunt abordate reducționist, simbolizatului refuzându-i-se misterul. În învățătura lui Freud simbolul este redus la libido refulat şi acesta din urmă la pulsiune sexuală. În hermeneuticile instaurative însă, arată Durand, simbolul trimite la ceva fără a se reduce la acel ceva. La Jung simbolul îşi redobândeşte rolul mediator. În simbol se întâlnesc contrariile, simbolul este îmbinare a lor. El este constitutiv procesului individuator, luminând libido-ul prin sensul pe care i-l conferă.

Paul Ricoeur identifică o hermeneutică arheologică, de denunțare a măştii şi demistificare şi, respectiv, o hermeneutică eshatologică, de dezvăluire a esenței şi remitizare. Cele două moduri de a citi un simbol sunt, la Ricoeur, în egală măsură legitime, în virtutea caracterului necesar dublu al simbolului. Durand consideră însă că eshatologicul primează asupra arheologicului. Imagianția simbolică este orientată spre eufemizare, spre ameliorarea situației omului în lume. Ea este, încă o dată, negare a morții şi a curgerii timpului.

Din această perspectivă, o revalorizare pedagogică a imaginarului devine utilă şi dezirabilă: „am putea atunci să concepem ca pedagogia—deliberat axată pe dinamica simbolurilor—să devină o veritabilă *sociatrie*, dozând foarte precis pentru o societate dată colecțiile şi structurile de imagini pe care ea le reclamă pentru dinamismul său evolutiv. Într-un secol de accelerare tehnică, o pedagogie tactică a imaginarului apare ca mai urgentă decât în lenta

derulare a societății neolitice în care reechilibrările se făceau de la sine, în ritmul lent al generațiilor" (Durand, 1999, p. 113), notează autorul.

Durand îşi aşează demersul din *Figuri mitice şi chipuri ale operei* (1992) sub semnul a două ipoteze coordonatoare. Potrivit primeia dintre acestea, nu există ruptură între scenariile semnificative ale mitologiilor antice şi producțiile culturale moderne. Acestea din urmă sunt, susține M. Eliade (apud Durand, 1998), reinvestiri mitologice. Arhetipurile şi imaginile arhetipale sunt, după Jung, semne ale universalității comportamentelor umane. Potrivit celei de-a doua ipoteze, comportamentele concrete ale indivizilor şi comportamentul istoric al omenirii repetă situațiile dramatice din marile mituri. În felul acesta, ideea progresului fatal al istoriei este greu de susținut. Nu omul e în istorie, istoria e în om. Ipotezele concretizează aşezarea lui Durand în prelungirea credinței platoniciene în realismul primordial al imaginii. G. Bachelard, C.G. Jung, H. Corbin, M. Eliade operează în câmpul aceleiaşi credințe.

Potrivit lui Durand, simbolul, al cărui semnificant concret şi optimal redă în singura modalitate posibilă semnificatul imperceptibil, este un caz limită al cunoaşterii indirecte ce tinde asimptotic să devină directă. La rădăcina figurării simbolice se află schema, verbală—adică acțională. Schema provine din zona reflexogenă a inconştientului, reprezentând capitalul referențial al tuturor gesturilor posibile. Schema este anterioară chiar imaginilor arhetipale, epitetice sau substanțiale. Simbolul „funcționează numai dacă există distanțare, dar fără fractură şi numai dacă există plurivocitate, dar fără arbitrariu" (Durand, 1998, p. 21). Simbolismul se însuflețeşte, se activează, în situații dramatice. Simbolul se fixează apoi în calități sau obiecte pentru a se întrupa istoric şi cultural.

În acord cu Ernst Cassirer, Durand susține suprapunerea granițelor universului simbolic peste granițele universului uman în întregul său. Simbolul instaurează constitutiv semnificațiile. Mitul „este cel care, într-un fel, împarte rolurile în istorie şi decide ce anume alcătuieşte momentul istoric, sufletul unei epoci, al unui secol, al unei vârste a vieții. Mitul este modelul istoriei, şi nu invers.(...) Fără structurile mitice nu e posibilă înțelegerea istoriei" (Durand, 1998, p. 29).

Într-un demers mitanalitic, Durand aşează sec. XX sub semnul trecerii de la prometeismul romantic, prin miturile decadente dionysiace, către o reînviere a hermetismului. Această reînviere este

asociată unei etici a plenitudinii, evidențiabilă la C.G. Jung în ideea orientării instinctuale a existențelor umane spre individuație. Prin mecanismele sale, sincronicitate şi enantiodromie, procesul individuator realizează asumarea unificatoare a contrariilor în totalitatea Sinelui.

G. Durand semnalează similitudinea de Weltanschauung la Jung, A. Einstein, M. Planck, W. Pauli, G. Bachelard şi M. Eliade. În toate aceste discursuri este vorba despre acelaşi refuz al dualismului şi al excluderii terțului.

II. C.G. JUNG. TRĂSĂTURILE DEFINITORII ALE SISTEMULUI SĂU IDEATIC

II.1. Repere biografice

Carl Gustav Jung s-a născut la 26 iulie 1875, la Kesswill şi a murit la Kusnacht la 8 iunie 1961. Tatăl său, paroh protestant, era fiul altui Carl Gustav Jung, decan al Facultății de Medicină din Basel, Mare Maestru al francmasonilor elvețieni şi, conform legendei, fiu natural al lui Goethe. Mama sa, Emilie Preiswerk, provenea dintr-o familie cu abilități mediumice.

Jung a înțeles foarte devreme că tatăl său se confrunta dramatic cu imposibilitatea asumării autentice, personale, a învățăturii propovăduite. Această stare de lucruri, suprapusă pe episodicele manifestări nevrotice ale mamei, este asociată de Jung relației lui deloc convenționale cu creştinismul oficial. Relația, conturată în visele şi fantasmele copilăriei, se sprijină pe două învățături: potrivit primeia, adevărurile tradiționale ale creştinismului nu mai oferă sprijin credinciosului, sunt chiar deservicii aduse divinității; potrivit celei de-a doua, raportarea corectă, iluminatoare la Dumnezeu înseamnă ascultare, oricât de înfricoşătoare şi de neînțeles ar părea aceasta (Palmer, 1999).

Tot din copilărie vine la Jung şi ideea celor două personalități pe care le găzduieşte psihicul fiecărui individ uman: o personalitate socială, exterioară, şi o personalitate interioară, totalizatoare. Cele două dimensiuni ale psihicului vor fi numite mai târziu *Eu* şi *Sine.* Jocul de relație dintre cele două personalități a marcat toată viața lui Jung. Religia se adresează, arată acesta, întotdeauna personalității nr. 2, cea interioară (Jung, 2001).

Jung a studiat medicina la Basel şi după absolvire, în 1900, a devenit asistentul lui Eugene Bleuer la spitalul de boli mentale Burgholzli, din Zürich. Şi-a susținut lucrarea de doctorat la Universitatea din Zürich, în 1902, cu o lucrare intitulată *Asupra psihologiei şi patologiei aşa –numitelor fenomene oculte,* lucrare bazată pe observațiile făcute asupra unei verişoare a sa cu calități mediumice.

A lucrat în iarna lui 1902 la Salpêtrière, cu Pierre Janet. S-a căsătorit în 1903 cu Emma Rauschenbach şi a avut patru fiice şi un fiu. A devenit medic la Burgholzli şi lector la Facultatea de Medicină din Zürich.

În 1906 a început corespondența cu Sigmund Freud de ale cărui idei era fascinat. S-a întâlnit cu psihanalistul vienez în 1907 şi a răspuns împreună cu acesta şi cu Sandor Ferenczi invitației Universității Clark din Worchester de a conferenția în SUA în 1909. Tot în 1909 a plecat de la clinica Burgholzli şi s-a mutat la Kusnacht, orientându-se spre practica privată. A fost ales, în 1910, primul preşedinte al *Asociației Internaționale de Psihanaliză*.

Ca o consecință a independenței teoretice declarate față de Freud în 1909, pe fundalul tensiunilor din interiorul mişcării psihanalitice, a întrerupt relațiile cu acesta în 1912. În aceeaşi perioadă a început construcția turnului de la Bollingen. Adăugirile succesive făcute acestuia marchează etapele semnificative în evoluția spirituală a lui Jung. Complexul de la Bollingen s-a desăvârşit împreună cu ziditorul şi proprietarul său.

În intervalul 1913-1919 psihiatrul elvețian a experimentat dramatic confruntarea cu inconştientul. Propriile tulburări psihice percepute ca experiment au articulat metoda terapeutică utilizată mai târziu în psihologia analitică. Jung a reuşit să iasă din înfruntarea cu conținuturile inconştientului acceptând impulsurile iraționale, exprimându-şi plastic visele şi viziunile până la cristalizarea acestora, denumind figurile din vis şi astfel izolând fragmentele de personalitate asociate acestora şi, respectiv, conversând cu aceste imagini. În 1918 a fost medic de război, experiența lagărului scurtând confruntarea cu inconştientul. Din această perioadă datează şi interesul lui Jung pentru scrierile gnostice.

În 1920 a călătorit în Algeria şi Tunisia. În perioada 1924-1926 a vizitat din nou în SUA şi apoi Africa, ajungând în Kenya, Uganda şi Egipt. În 1929 a publicat împreună cu Richard Wilhelm traducerea *Secretului florii de aur*, un tratat alchimic chinezesc. Traducerea marchează intrarea alchimiei în zona de interes a lui Jung.

În perioada 1933-1943 a fost profesor de psihologie la Universitatea Federală Politehnică din Zürich şi un conferențiar familiar la întrunirile Eranos. În 1934 a devenit preşedintele *Societății Internaționale de Psihoterapie*. În 1936 a fost numit doctor Honoris Causa al Universității Harvard, iar în 1938 a primit aceeaşi distincție din partea

Universității Oxford. În 1938 a călătorit în India. Pe parcursul călătoriei a evitat întâlnirile cu leader-ii spirituali locali, cu sfinții indieni, protejându-şi voit propria reprezentare a lumii.

În 1943 a demisionat, din motive medicale, din postul de la universitate, dedicându-se scrisului, practicii private şi conferințelor Eranos. În 1955 a murit soția lui Jung. Devenită la rândul ei analistă de formație jungiană, aceasta reuşise să gestioneze în mod fericit multiplele şi complexele nevoi spirituale ale lui Jung. Psihiatrul elvețian a primit în acelaşi an titlul de doctor Honoris Causa al Şcolii de Înalte Studii Tehnice din Zürich. A fost declarat cetățean de onoare al localității Kusnacht în 1960. După moartea sa, la Zürich a fost inaugurat în 1964 Centrul de Cercetare pentru Psihologia Jungiană.

Lucrările sale alcătuiesc un întreg coerent şi-i reflectă experiențele. Jung este, din acest punct de vedere, în poziția privilegiată a teoreticianului care consideră că ştie ce spune întrucât şi-a trăit spusele. „Viața mea este povestea unei realizări de sine a inconştientului" (Jung, 2001, p. 18), mărturiseşte acesta.

II.2. Premise filosofice la discursul lui C.G. Jung

II.2.1. Vecinătăţi conceptuale

„Nu există concepție sau idee importantă care să nu aibă antecedente istorice" scrie Jung (1994a, p. 73), întru argumentarea teoriei sale despre arhetipuri. Valabilitatea afirmației depăşeşte contextul acestei teorii. Istoria ideilor omeneşti este o înşiruire de nuanțări selective pe număr limitat de construcții ideatice autonome.

Carl Gustav Jung are predecesori de marcă în gândirea occidentală *ortodoxă*. Arhetipurile, localizate dincolo de conştient, trimit la *Ideile* platoniciene. Tradiționala problemă a participației, imediat decurgând de aici, este rezolvată în spirit aristotelian: „Nu este vorba deci de reprezentări moştenite ci de posibilități moştenite de reprezentări" (Jung, 1994a, p. 103), arhetipurile nu sunt revelabile în sine ci întotdeauna într-o formă determinată de condiționările conştientului. Aducerea în discuție a coincidențelor semnificative, ca sincronicități, îl situează pe Jung în proximitatea *armoniilor prestabilite* leibniziene. De Kant, Jung se poate apropia prin considerarea arhetipurilor drept modele structurante ale activității psihicului şi prin refuzul *agnostic* al abordării metafizice directe a existenței divinității. Problematica *inconştientului*, recunoscută ca atare, intră în câmpul filosofiei occidentale cu Eduard von Hartmann. Cu Hartmann spiritul uman iese

din sfera conştiinţei subiective. Dualitatea teleologic/mecanic poate fi depăşită, iar proiectul unei religii universale rezolvă distincţia imanent/transcendent, prin sinteza între panteism şi monoteism, Orient şi Occident. Dezvoltările ulterioare ale lui Jung îşi găsesc aici cu uşurinţă corespondenţe.

Epistemologic, psihologul elveţian, pentru care orice trăire psihică e adevărată întrucât există, se apropie secvenţial de *pragmatismul* lui William James.

Jung utilizează, în cel puţin egală măsură, idei catalogabile în Europa contemporană drept *neortodoxe*, oculte. Ţine de chiar esenţa demersului jungian această alăturare fertilă de ortodox şi neortodox. Termenul *neortodox* funcţionează în acest context cu două accepţiuni: prima, cea slabă, vizează apropierea lui Jung de presocratici, apropiere comparabilă oarecum cu cea întreprinsă de Heidegger. Carl Gustav Jung leagă, în cunoştinţă de cauză, ideile pithagoreice despre suflet şi cosmos de metafizica indiană şi, implicit, de psihoterapie. Discursul lui se leagă, de asemenea, în mod subtil, de învăţătura lui Heraclit. Accepţiunea tare a termenului *neortodox* se referă la aducerea în câmpul unei întreprinderi ştiinţifice a curentelor oculte, a gnosticismului, alchimiei şi, nu în ultimul rând, a gândirii orientale.

II.2.2. Dimensiunea hermeneutică a demersului lui C.G. Jung (Sorea, 2001a)

Metodologic, Carl Gustav Jung este hermeneut. *Hermeneutica* se originează într-o reconsiderare a raportului dintre general şi particular în cunoaştere. Legată la început de manifestări de viaţă fixate în scris, hermeneutica întreprinde un demers de înstăpânire pe cale teoretică asupra esenţei omului. Având iniţial conotaţii epistemologice, virează ulterior spre ontologic, transformând comprehensiunea din modalitate de cunoaştere în mod de a fi. Statutul de descendentă secularizată a teologiei pe care îl primeşte hermeneutica este, în felul acesta, oarecum justificat. Hermeneutica este interpretare de text şi căutare a sensului ascuns al acestuia. Într-o abordare dialectică a raportului dintre general şi particular, metodologia interpretativă valorizează particularul, condiţionând în acesta deplina asumare a generalului. Demersul hermeneutic este, astfel, esenţial circular: reconstituirea întregului necesită înregistrarea părţilor, imposibilă fără presupunerea întregului. Relaţia de reciprocă presupoziţie existentă între părţi şi întreg semnalează apropierea de învăţătura lui Heraclit.

Jung operează hermeneutic într-un mod compatibil cu accepțiunea gadameriană a hermeneuticii. Hans Georg Gadamer reapropie demersul hermeneutic de epistemologie, vizând experiența adevărului ce depăşeşte domeniul de control al metodologiei ştiințelor (Hufnagel, 1981). Sarcina hermeneuticii constă în discutarea tuturor formelor de manifestare a raționalității. În descoperirea condițiilor acestor discuții, ştiințele îşi determină prin decizii proprii, în limitele impuse de metodologie, obiectul specific. Dacă hermeneutic înseamnă selectiv, orice ştiință include o componentă hermeneutică. Zona pre-ştiințifică se întrepătrunde cu cea ştiințifică, interogația în ştiință este condiționată de decizii extra-ştiințifice. Totalitatea experienței despre lume se suprapune astfel înțelegerii de sine, punct de plecare şi obiectiv al hermeneuticii. Tradiția şi rațiunea se pot contopi în prejudecată. Prejudecățile fiecăruia reprezintă realitatea istorică a ființei sale. Tradiția se transformă continuu şi omul se realizează prin raportare semnificativă la aceasta. Pentru Hans Georg Gadamer hermeneutica redefineşte înțelegerea umană, eliberând-o de pozitivism şi empiric.

II.2.3. Hermeneutică şi Heraclit (Sorea, 1999)

Urmaş al multor basilei efeseni, Heraclit, poreclit mai târziu *Obscurul*, n-a fost discipolul nimănui, căutându-se în demersurile sale pe sine (*Filosofia greacă până la Platon*, fr. 101) şi trecând drept enigmatic încă în antichitate. Aristotel considera trudnică stabilirea punctuației în scrierile filosofului din Efes iar Diogene Laertios recomanda parcurgerea discursului lui sub îndrumarea unui inițiat.

Pentru Heraclit, lumea înconjurătoare este pătrunsă de *logos*. Omul devine inteligent inspirând această rațiune divină, comună tuturor şi criteriu al adevărului. Rațiunea umană este legată de rațiunea divină. Natura şi-a luat de la logos-ul ce guvernează Universul curgerea şi soarta ce-i limitează transformările. Omul ar avea acces la toate acestea, de nu s-ar arăta neputincios în a pătrunde sensul logos-ului etern, pe potriva căruia toate se petrec.

Principiul unic este foc iar legea-i proprie este logos-ul. „Această lume, aceeaşi pentru toți, n-a făcut-o nici vreunul din zei, nici vreunul din oameni. Ea a fost întotdeauna, este şi va fi un foc veşnic viu, care după măsură se aprinde şi după măsură se stinge" (*Filosofia…*, fr. 30) postulează Heraclit. Focul este cauza inteligentă a lumii şi judecătorul acesteia. Este lipsă, alcătuind prin stingerea sa toate cele ce sunt în

lume, şi prisos, mistuind totul în incendiul universal. Lumea se naşte din foc, prin războiul contrariilor statuat de logos, şi recade periodic pradă acestuia. „Războiul este părintele tuturor, regele tuturor; datorită lui unii apar zei, alții oameni, pe unii îi face sclavi, pe alții liberi" (*Filosofia...*, fr. 53). Între contrarii, în virtutea ulterioarei generări prin ele a fenomenelor lumii, trebuie să existe o armonie. Discordanțele se pot acorda. Când oamenii taie lemnul cu fierăstrăul, unul trage şi altul împinge, săvârşind împreună acelaşi lucru. Cele împinse cu forța în jos țâşnesc în sus. Calea şurubului de la piuă, totodată dreaptă şi răsucită, este una şi aceeaşi.

Focul este în chiar esența lui devenire. Din acest statut al principiului prim decurge, pe de o parte, permanenta curgere a lumii. „Coborâm şi nu coborâm în aceleaşi ape curgătoare, suntem şi nu suntem" (*Filosofia...*, fr. 49). Toate sunt trecătoare şi schimbătoare în jocul timpului veşnic. Pe de altă parte, din acelaşi statut, principiul prim se poate dizolva metafizic întemeind fizicul. „Toate se preschimbă în egală măsură cu focul şi focul cu toate—aşa cum mărfurile se schimbă pe aur şi aurul pe mărfuri" (*Filosofia...*, fr. 90). Focul se poate face aer, apă şi pământ, rămânând principiu al devenirii şi identificându-se în felul acesta cu logos-ul său. Focul coboară făcându-se pământ şi pământul urcă devenind foc. Începutul şi sfârşitul drumului sunt identice şi drumul poate fi parcurs în amândouă sensurile: „Drumul în sus şi în jos este unul şi acelaşi" (*Filosofia...*, fr. 60), afirmă filosoful din Efes.

Afirmația are cel puțin două urmări semnificative. Pe de o parte, îl justifică pe Platon care consideră că pentru heraclitici existența este totodată multiplă şi una. Tot astfel, copia aminteşte întregul, cele mari se regăsesc în cele mici şi cele mici în cele mari. Pe de altă parte, conform afirmației mai sus menționate, aceeaşi lege guvernează transformările înspre subtil şi înspre material. În virtutea logos-ului, lucrurile divine şi omeneşti trec unele în locul celorlalte, în sus şi în jos. „Nemuritori—muritori, muritori—nemuritori. Viața unora este moartea celorlalți, iar viața acestora—moartea celor dintâi" (*Filosofia...*, fr. 62) consideră Heraclit. Oamenii sunt zei muritori, iar zeii oameni care nu mor. În fapt, chiar distincția viață-moarte poate fi depăşită. Hades este unul şi acelaşi cu Dionysos şi „numele arcului este, aşadar, viață (*bios*), dar acțiunea sa înseamnă moarte" (*Filosofia...*, fr. 48).

Discursul heraclitian asumă astfel conjuncția dialectică a contrariilor. Logos-ul le alătură necesar pe acestea, în demersul de

facere a lumii şi de desfăşurare a ei, până în final. Începutul şi sfârşitul coincid, sunt acelaşi foc veşnic viu, simultan principiu substanțial prim şi devenire. Coincidența lor sugerează structura circulară a devenirii. „Tot unul este începutul şi sfârşitul unei circumferințe" (*Filosofia…*, fr. 103) spune Heraclit. În felul acesta învățătura filosofului din Efes, adusă înspre teoriile cunoaşterii, poate fi pusă în proximitatea hermeneuticii. Demersul interpretativ, în cele două variante ale sale, de creditare şi de deconstruire, este similar drumului heraclitean în sus şi în jos, unul şi acelaşi. În ciuda permanentei curgeri a lumii, dispunerea circulară amintită anterior emană optimism gnoseologic.

II.2.4. Receptarea gândirii orientale în psihologia analitică (Sorea, 1996a)

Interesul lui Jung pentru Orient vine din copilărie, spune J.J. Clarke (1994). Întâlnirea psihologului elvețian cu ideile lui Schopenhauer şi cu afinitățile filosofiei acestuia pentru Vedanta şi buddhism îi confirmă interesul. La fel, călătoria întreprinsă de autor în India şi Ceylon.

Gândirea orientală pare a confirma ipoteza lui Jung despre existența inconştientul colectiv. Caracteristica ei principală este orientarea soteriologică. Jung apropie această caracteristică de manifestările gnostice, de filosofia ocultă, de misticismul creştin medieval şi de alchimie ca ştiință a spiritului, acordând acest complex soteriologic la teoria sa despre ieşire din patologic, semnificativ confirmată în practică de clinică. Yin şi Yang, principiile opuse dar complementare din taoism, susțin ideea echilibrului creat în psihic de tensiunea contrariilor. Conceptul central al curentului, Tao, trimite cu uşurință la sincronicitate. Taoismul esoteric impune realitatea forțelor psihice şi pledează pentru puterea fanteziei şi imaginație. Filosofia hindu se apropie de ideea despre libido ca energie generală, nespecifică, a psihicului. „Yoga este metoda prin care libido-ul este sistematic introvertit şi eliberat din granițele opozițiilor" susține Jung (apud Clarke, 1994, p. 104). Este disciplina de autodescoperire şi dezvoltare, de creştere spirituală prin supunerea forțelor psihicului şi penetrare în inconştient. Unitatea dintre Atman şi Brahman facilitează degajarea conceptului de *Sine* ca imagine arhetipală a întregului uman. Conceptul de *Karma* este doar parțial asimilabil în teoria psihologului elvețian, anume prin ideea atributelor psihice pe care omul le

moşteneşte. La Jung aceste atribute sunt, însă, proprietatea întregii omeniri, n-au caracter personal. Ascensiunea lui Kundalini şi parcurgerea ciclului complet al chakra-lor din Tantra-Yoga pot fi considerate cu uşurință trecere prin diverse stadii de creştere psihologică.

Pentru Jung, Buddha reprezintă o întruchipare mai potrivită şi mai uşor inteligibilă a arhetipului Sinelui decât Iisus, o garanție că „fiecare ființă umană poate deveni un iluminat" (Clarke, 1994, p. 120). Buddhismul esoteric tibetan pretinde o sofisticată disciplină mentală, practicând, sub stricta îndrumare a unui lama, complicate tehnici de vizualizare şi utilizând mantre—sunetele rituale şi mandale—diagrame rituale. *Mandala* înseamnă în sanscrită cerc. Jung regăseşte aceste diagrame în visele şi fanteziile pacienților săi, investindu-le cu virtuți terapeutice. *Cartea tibetană a morților* aruncă, sub forma indicațiilor de comportament în confruntarea cu spirite şi zeitați, o privire în secretele psihicului uman, consideră autorul elvețian (apud Clarke, 1994). Zen-buddhismul pledează pentru trecerea de la conştient la inconştient şi eliberarea potențialului intern în momentul special de iluminare.

II.3. Premise psihologice la discursul lui C.G. Jung

II.3.1. Sigmund Freud şi terapia psihanalitică

II.3.1.1. S. Freud: note biografice şi premise ideatice

Sigmund Freud este, incontestabil, una dintre personalitățile marcante şi remarcabile pentru zona de cumpănă între sec. XIX şi XX. Scrierile lui au influențat evident desfăşurările culturale ulterioare, constituindu-se în catalizator sau pivot pentru mutațiile lor definitorii.

Viitorul medic neurolog vienez, membru al lojei masonice evreieşti *B'nai B'rith*, s-a născut la Freiberg, în Moravia, în 1856, a studiat şi a profesat la Viena şi a murit în 1939 la Londra, acolo unde prieteni influenți l-au convins şi l-au ajutat să se retragă din calea nazismului. Psihanaliza, metoda psihoterapeutică elaborată de către acesta, valorizează câteva descoperiri făcute de cercetătorii de specialitate din epocă.

În toamna anului 1885, Sigmund Freud a început un stagiu de un an la clinica pariziană Salpètriere, condusă de Jean Martin Charcot. De la acesta din urmă, medicul vienez a învățat că bolile psihice pot proveni din reprezentări, că paraliziile isterice pot fi vindecate şi produse artificial prin sugestie

hipnotică şi că traumatismele fizice sau psihice au un rol însemnat în apariția isteriei. În 1889 Freud, dorind să-şi îmbunătățească performanțele hipnotice, a efectuat o călătorie de studii la Nancy. Experimentele întreprinse acolo de Hyppolithe Bernheim, conducătorul scolii, i-au relevat funcționarea deterministă a psihicului uman şi posibilitatea existenței unor puternice procese mentale ce rămân în afara conştiinței. La Viena, Sigmund Freud era la curent încă din studenție cu practicile terapeutice ale prietenului său mai în vârstă, dr. Joseph Breuer. Acesta din urmă îşi hipnotiza bolnavii lăsându-i apoi să povestească liber în încercarea de a stabili astfel istoricul bolii. Cu ajutorul ulterior celebrei sale paciente, Bertha Pappenheim, Breuer a înțeles importanța terapeutică a reamintirii originilor unui simptom isteric. Metoda dezvoltată din această înțelegere a fost denumită *cathartică*. Scopul ei consta în redirecționarea corectă a încărcăturii afective deviate în patologic. Freud care nu era un hipnotizator performant, a obiectat împotriva utilizării hipnozei, evidențiind faptul că rezultatele tratamentului hipnotic dispar atunci când relația terapeutului cu pacientul, mai importantă în acest context decât munca de catharsis, este tulburată. Rezultatele analizei întreprinse de Breuer şi Freud pe cazul Berthei Pappenheim, *Anna O.* în bibliografia psihanalitică, au fost publicate după înfrângerea reticențelor personale şi deontologice ale lui Breuer, în 1895 în lucrarea comună *Studii asupra isteriei.* Lucrarea a fost primită prost în mediile de specialitate, dar fenomenele de rezistență şi refulare menționate de autori s-au constituit mai târziu în piese de rezistență ale discursului freudian.

Sigmund Freud îşi recunoaşte puține şi relativ întârziate lecturi filosofice. „L-am citit pe Schopenhauer foarte târziu. Pe Nietzsche, celălalt filosof ale cărui intenții şi puncte de vedere concordă adesea în maniera cea mai uimitoare cu rezultatele greu cucerite ala psihanalizei, l-am evitat mult timp tocmai din această cauză; țin, deci, mai puțin la întâietate, dorind să rămân liber de orice prevenire" susține acesta (1993b, p. 103). Dar analogia supraomului lui Nietzsche cu tatăl hoardei primitive este explicită în *Psihologia mulțimii şi analiza Eului* iar discursul despre moarte ca scop al vieții şi iubire ca voință de a trăi mai mult, în *Dincolo de principiul plăcerii,* se suprapune pe Weltanschauung-ul schopenhaurian. Prezența acestor influențe sau similitudini în lucrările freudiene

târzii argumentează pentru aşezarea corectă a scrierilor neurologului vienez pe direcția de creştere a culturii occidentale.

Jean-Pierre Chartier, director al *Ècole de psychologues practiciens* la Universitatea Catolică din Paris, conturează patru perioade în activitatea lui Freud. Prima dintre acestea, numită *gestația psihanalizei* se întinde între 1856 şi 1894. Semnificative din punct de vedere psihanalitic, în acest interval, sunt descoperirea şi perfectarea metodei cathartice şi pregătirea *Studiilor asupra isteriei.* Chartier apreciază mai degrabă ca pasive rolurile jucate de Breuer şi Freud în edificarea terapiei psihanalitice: „S-ar putea spune că psihanaliza a fost inventată de isterice. Ce voiau, de fapt, aceste isterice? În mod cert voiau să aibă posibilitatea de a se exprima în voie" (Chartier, 1998, p. 31). Cea de-a doua perioadă, numită *naşterea psihanalizei,* debutează cu publicarea *Studiilor asupra isteriei,* în 1895, şi se întinde până în 1896, când Sigmund Freud utilizează pentru prima dată termenul *psychanalyse*, în studiul intitulat *Ereditatea şi etiologia nevrozelor,* publicat într-o revistă franceză de specialitate. Perioada este marcată de interesul pentru metoda asociațiilor libere în investigarea isteriei, pentru refulare, rezistență şi interpretare. Urmează, în periodizarea întreprinsă de Jean-Pierre Chartier, *tinerețea psihanalizei,* între 1896 şi 1905. Sigmund Freud se autoanalizează şi-i împărtăşeşte prietenului său berlinez, dr. Wilhelm Fliess, concluziile analizei. În 1899 apare *Interpretarea viselor,* lucrare pe care autorul o apreciază astfel într-o prefață la o ediție engleză ulterioară: „ea conține, chiar potrivit aprecierii mele de azi, cea mai valoroasă descoperire din câte mi-a fost dat să fac. Asemenea întuiții îți sunt oferite doar o dată în viață" (apud Storr, 1998, p. 49) un ton degajat semnificația psihanalitică a actelor ratate. Cea de-a patra perioadă, numită *vârsta adultă a psihanalizei*, debutează cu apariția celor *Trei eseuri asupra teoriei sexualității,* considerată cea mai bună lucrare freudiană, în 1905, şi se încheie, consideră Chartier, în 1916, odată cu elaborarea primei topici a psihicului uman. Semnificative în acest interval sunt constituirea *Asociației Vieneze de Psihanaliză*, în 1907, în jurul nucleului constituit de participanții la seratele freudiene de miercuri, conturarea teoriei referitoare la sexualitatea infantilă şi, organic legată de aceasta din urmă, apariția lucrării *Totem şi tabu,* în 1913. Perioada este marcată, de asemenea, de desprinderea din mişcarea psihanalitică

ortodoxă a unor disidenți remarcabili, ca Alfred Adler (în 1911) şi Carl Gustav Jung (în 1913).

Perioadelor delimitate de Chartier li se poate adăuga o a cincea, numită *senectutea psihanalizei,* cu asumarea eventualelor conotații peiorative ale termenului *senectute*. Perioada s-ar întinde din 1916 până la moartea lui Freud, în 1939, fiind caracterizată de creşterea încărcăturii ontologice a scrierilor acestuia: admiterea existenței de sine stătătoare a pulsiunilor de moarte, în *Dincolo de principiul plăcerii* (1920), elaborarea celei de-a doua topici a psihicului uman şi conturarea conceptului de Supra-Eu, în *Eul şi Sinele* (1923), şi stăruințele, cu tentă confesivă, de a contura originile, rostul şi evoluția comportamentului religios, în *Viitorul unei iluzii* (1927), *Angoasă în civilizație* (1930), *Moise şi monoteismul* (1939). Lucrările acestea nu sunt întru totul utile terapeutic dar conferă psihanalizei statut de Weltanschauung.

II.3.1.2. Presupoziţiile discursului freudian (Sorea, 2001c; 2009e)

Utilitatea terapeutică a construcției freudiene este condiționată de admiterea a trei presupoziții.

Prima dintre acestea, formulată relativ târziu ca *atotputernicia ideilor* (în *Totem şi tabu),* i s-a impus lui Freud încă din perioada experimentării metodei cathartice, cristalizându-se odată cu necesitatea admiterii caracterului fantastic al scenelor infantile de seducție, în urma autoanalizei. Presupoziția atotputerniciei ideilor aşează manifestările nevrotice sub semnul unei exagerate valorizări a puterilor psihicului uman. Neurologul vienez compară simptomele nevrotice, în speță pe cele obsesionale, cu raportările animiste la lume. Animismul, sistem de gândire coerent şi complet, consideră Sigmund Freud, deplasează interesul de la realitatea indiferentă şi nesatisfăcătoare spre o lume fantastică şi controlabilă magic. Atotputernicia ideilor este principiul funcțional al magiei, tehnică specific animistă. Nevroticii reactivează acest principiu, „actele obsesionale primare ale acestor nevrotici sunt, la drept vorbind, de natură magică" (Freud, 1991a, p. 95). Ontogenetic şi filogenetic, atotputernicia ideilor se asociază unui stadiu timpuriu în evoluția psihicului uman.

Cea de-a doua premisă a terapiei psihanalitice vizează admiterea *existenței conținuturilor psihice inconştiente*. Conceptul de *inconştient*

nu este o creație freudiană. Anthony Storr (1998) menționează ca surse posibile lucrarea medicului german C.G.Carus, *Psyché* (1846), *Filosofia inconştientului* (1869) a lui Ed. von Hartmann, teoriile lui G.T. Fechner referitoare la descărcările de tensiuni din psihic şi scrierile lui Schopenhauer şi Nietzsche.

Freud consideră că sugestibilitatea post-hipnotică, actele ratate, visul şi, nu în ultimul rând, succesele practicii psihanalitice confirmă existența inconştientului. Dar afirmarea antecedentului din existența consecventului constituie o eroare logică. Practica psihanalitică nu poate confirma ipoteza psihicului inconştient. O poate, cel mult, în terminologie popperiană, corobora. Această stare de fapt nu diminuează însă utilitatea ei terapeutică. Psihicul inconştient nu se sinchiseşte de realitatea exterioară şi nici, consideră Freud, de constrângerile categoriale kantiene. Reprezintă faza infantilă a vieții psihice şi conține rezultatele experiențelor individuale şi moştenirea arhaică a umanității. Aceasta din urmă, asemănătoare instinctelor, este alcătuită din predispoziții arhaice, conținuturi ideatice şi urme mnezice ale experiențelor generațiilor anterioare. Sigmund Freud ignoră părerile biologilor referitoare la imposibilitatea transmiterii ereditare a trăsăturilor dobândite. Ipoteza înțelegerii inconştiente a obiceiurilor, dogmelor şi ceremoniilor este esențială pentru explicarea freudiană a dispoziției religioase a umanității. „După toate aceste considerații, nu ezit deloc să afirm că oamenii—pe această cale specifică—au ştiut dintotdeauna că în vremuri îndepărtate au avut un tată primordial pe care l-au ucis" notează Freud (1991a, p. 256). Trăirile legate de propriul tată recapitulează trăirile legate de tatăl primordial. Dimensiunea ontogenetică reanimă şi întăreşte filogeneticul. Cazul *Omului cu lupi*, consideră M Palmer (1999), reprezintă un exemplu concludent în acest sens.

Freud a conturat succesiv, în conformitate cu dezvoltările sistemului său ideatic, două modele de alcătuire a psihicului uman. Primul dintre acestea, cunoscut în literatura de specialitate ca *prima topică,* identifică, fără a localiza spațial, conştientul, preconştientul şi inconştientul. Preconştientul, constituind cea mai mare parte a psihicului, este latent, susceptibil a deveni conştient. Inconştientul, alcătuit din ceea ce este refulat, nu poare fi conştientizat „în sine şi pentru sine" (Freud, 1992). Între acesta şi preconştient operează bariera refulantă. Inconştientul este

guvernat de principiul plăcerii. Modalitatea lui de funcționare este denumită de Freud *proces primar.* Reprezentările lui ignoră logica, cerința de respectare a realului şi temporalitatea, utilizând condensarea, deplasarea, simbolizarea, halucinațiile. Conştientul ascultă de principiul realității şi funcționează în modalitatea *proceselor secundare,* logice şi ordonate în timp. Aceste procese se caracterizează prin apelul la simțul comun şi admiterea amânărilor. Suprimarea psihanalitică a refulării permite asocierea urmelor amnezice inconştiente, prin reprezentări verbale corespunzătoare, la conştiință. Freud avansează două explicații posibile pentru conturarea conştientului, preconştientului şi inconştientului în psihicul uman. Din perspectivă genetică, centrifugă, prima topică este rezultatul diferențierilor progresive în inconştient. Din perspectivă antropologică, centripetă, configurația psihicului este rezultatul unei reprimări primordiale.

A doua topică freudiană, cristalizată după 1920, alătură cele două perspective intr-o explicație unitară. Structurarea binară inconştient/ preconştient-conştient este înlocuită de o compartimentare funcțională în trei a psihicului uman: *Sine, Eu* şi *Supra-Eu.*

Eul este parte a *Sinelui,* modificată genetic sub acțiunea forțelor exterioare. *Supra-Eul,* sau *Idealul Eului,* se diferențiază din Eu ca urmare a interiorizării interdicțiilor legate de complexul oedipal. Avansarea celei de-a doua topici este rezultatul apariției unor anomalii în creşterea paradigmatică—utilizând terminologia epistemologică proprie lui Th. Kuhn—a sistemului freudian. Astfel, observă Freud, ceea ce este refulat nu umple în întregime inconştientul iar Eul, în prima sa accepțiune (1911) agent de adaptare la realitate, nu coincide cu dimensiunea preconştient-conştientă a psihicului, dezvoltând mecanisme inconştiente proprii. Modelul funcțional propus în *Eul şi Sinele* încearcă depăşirea acestor anomalii.

Sinele (*Id, das Es, le ça*) reprezintă partea cea mai veche a psihicului, din care provin celelalte structuri. Este parte a inconştientului, alături de partea inconştientă a Eului şi de materialul refulat. Conține moştenirea filogenetică şi este sediul pulsiunilor originate în somatic. Este primitiv şi incoerent, instinctiv şi pasional. Pentru conceptul de *Sine,* consideră V. Săhleanu şi I. Popescu-Sibiu (1972, p. 83), Freud îi este îndatorat lui Nietzsche, în

fapt ideii acestuia referitoare la forțele necunoscute de către care oamenii sunt trăiți.

Eul (*Ego, Ich, le moi*) este singura componentă a psihicului căreia Freud îi atribuie corporalitate. Situată la suprafața aparatului psihic, în vecinătatea lumii exterioare, aceasta este totodată proiecția suprafeței corpului, ca rezultat al perceperii lui ca entitate distinctă. Eul, partea specializată perceptiv a Sinelui, este preponderent preconştient (Freud, 1992, p. 111) şi îndeplineşte funcția de autoconservare. Caută să extindă influența lumii exterioare asupra Sinelui, încercând să înlocuiască principiul plăcerii ce-l guvernează pe acesta cu principiul realității. Totodată, consideră în cheie net schopenhauriană Freud, traduce în acțiune voința Sinelui. Personalitatea se dezvoltă în relație cu Eul şi prin conflictul Eului cu lumea exterioară.

Supra-Eul (*Super-Ego, Über-Ich, Sur-moi*), formațiune precipitată filogenetic din Eu, reprezintă reziduul primelor alegeri obiectuale ale Sinelui şi, totodată, reacția critică față de aceste alegeri. Supra-Eul prelungeşte influența parentală şi interiorizează normele sociale. Cristalizarea lui este rezultatul exigențelor culturale şi sociale impuse prin educație. Supra-Eul îndeplineşte trei funcții: cea de autoobservație, cea de conturare a conştiinței morale şi cea de formare a idealurilor. Nu numai ceea ce este inferior în Eu poate fi inconştient, consideră Freud, ci şi ceea ce este elevat. „Dar acum, când am abordat analiza Eului, tuturor celor care, zguduiți în conştiința lor morală, ne-au spus cu reproş că, totuşi, trebuie că există în om o esență superioară, le putem răspunde: desigur, o astfel de esență superioară există, ea nefiind altceva decât idealul Eului sau Supra-Eul, reprezentanta raporturilor noastre cu părinții. Copii fiind, am cunoscut aceste ființe superioare, părinții noştri, le-am admirat, ne-am temut de ei şi mai târziu ni i-am asimilat" (Freud, 1992, p. 125). Astfel, „idealul Eului poate fi în mare parte inconştient, inaccesibil Eului" (Freud, 1992, p. 129) şi reprezintă germenele tuturor religiilor.

Modelul propus de Freud este alcătuit şi funcționează dialectic. Eul nu acoperă în întregime Sinele şi nu se separă net de acesta în partea sa inferioară. Şi Supra-Eul pătrunde adânc în Sine, fiind mult mai îndepărtat de suprafața conştientă a psihicului decât Eul. Eul, în încercarea sa de reglare şi adaptare a psihicului la realitate, se opune pulsiunilor dar le şi pregăteşte satisfacerea, este

responsabil de cunoaşterea obiectivă şi de deformarea sistematică a imaginii despre lume. Îndeplinirea funcției sale este condiționată de păstrarea unui complicat echilibru între exigențele realității, revendicările Sinelui şi imperativele Supra-Eului. Eul, individual şi ancorat în prezent, acordează Sinele ereditar şi Supra-Eul cultural, deopotrivă tributare trecutului.

Cea de-a treia premisă pentru utilizarea terapeutică a psihanalizei se referă la operaționalitatea *principiului plăcerii* în domeniul proceselor psihice. „Freud a crezut întotdeauna că unul dintre principiile ce domină viața psihică este nevoia organismului de a atinge liniştea prin descărcarea completă a tuturor tensiunilor (numit mai târziu principiul Nirvana)" afirmă Anthony Storr (1998, p. 26). Într-o accepțiune energetistă, perfect consonantă cu orientările ştiințelor epocii, Sigmund Freud susține că nimic din viața psihică nu se pierde, putând să reapară manifest în cazul regresiunilor profunde (1991a). În acest context, funcția aparatului psihic constă în menținerea energiei interne a organismului la nivel minim. Apariția unei tensiuni neplăcute orientează psihicul spre diminuarea acesteia şi, implicit, spre ocolirea neplăcerii. Dacă rezultatul actelor psihice se întâmplă a nu fi cel dorit, aceasta se datorează forțelor şi circumstanțelor ce se opun principiului plăcerii. Încă din perioada lor de colaborare, Breuer şi Freud au făcut distincția între energia psihică liberă, nelegată, şi energia legată. Energia liberă apare în procesele primare, căutând descărcările rapide şi eficiente. Energia legată apare în procesele secundare şi admite descărcări amânate, aflate sub control. Menținerea excitației psihice la un nivel minim este rezultatul unui travaliu psihic de transformare a energiei libere în energie legată, de deplasare şi condensare. Energia psihică semnificativă din punct de vedere psihanalitic este numită de Freud *libido.* „Luată în acest sens relativ, singurul în care ea pare posibilă de înfăptuit, fericirea este o problemă de economie libidinală individuală" (Freud, 1991a, p. 308) consideră întemeietorul psihanalizei.

Libido este de natură erotică. Rezervorul său este Eul. Libido poate fi canalizat spre Eu (libido narcisic) sau spre ceilalți (libido obiectual). Stadiul primar, infantil, susține cu îndrăzneală Freud, al fixării libido-ului este narcisic, pulsiunile sexuale fiind satisfăcute autoerotic. Narcisismul, ca iubire de sine, este normal

într-un anumit grad. Refularea poate fi explicată prin opoziția dintre libido narcisist şi libido obiectual. Insatisfacția libidinală generează nevroze. Freud descrie variațiile subtile ale pulsiunii sexuale în cursul dezvoltării individului, explicând pozițiile conflictuale specifice în care se aşează acesta în diversele stadii ale dezvoltării mentale şi în diferitele tulburări psihice.

II.3.1.3. Relevanţa antropologică a sexualităţii în psihanaliză (Sorea, 2001d)

Cele trei presupoziții bazale ale psihanalizei, atotputernicia ideilor, existența fenomenelor psihice inconştiente şi menținerea excitației mentale la un nivel minim, sunt operaționale în contextul universalei descifrări a funcționării psihicului în cheie sexuală. Sexualitatea reprezintă parametrul de stare al sistemului psihanalitic. Justificabilă în bună tradiție filosofică prin capacitatea Erosului de a arunca punți peste prăpastia dintre suflet şi trup, importanța pe care Freud o acordă sexualității este sugerată şi susținută de observații clinice. Pulsiunile sexuale există independent de fixarea ulterioară pe un obiect determinat. Apariția şi dezvoltarea vorbirii au fost în mare măsură legate de nevoi şi evenimente sexuale (Săhleanu & Popescu-Sibiu, 1972). Problemele sexuale trezesc inteligența copiilor şi „Nu doar în cazul instinctului de cercetare, ci şi în multe alte cazuri de instincte deosebit de puternice am îndrăzni să tragem concluzia că ele sunt întărite de instinctul sexual" scrie Freud (1996, p. 92).

Corolarul spectaculos al semnificației clinice a sexualității este sexualitatea infantilă. Investigarea nevrozelor evidențiază, arată Freud, prezența acesteia. La baza oricărei isterii stau unul sau mai multe evenimente sexuale precoce. Când psihanaliza identifică experiențe traumatice nesexuale, în spatele acestora trebuie căutate dorințe refulate încă din copilărie.

Multitudinea de reprezentări androgine în mitologiile popoarelor poate fi explicată prin existența sexualității infantile. Aceasta din urmă parcurge câteva stadii de dezvoltare, de la naşterea copilului până la asumarea de către acesta a sexualității adulte (Freud, 1991b). Sexualitatea infantilă este independentă de funcția de reproducere, urmărind exclusiv obținerea de plăceri sexuale, prin excitarea diverselor zone ale corpului investite erogen, prin provocarea suferinței, voyeurism şi fixații obiectuale. Stadiile ei,

denumite de Freud *oral, anal* şi *falic*, îşi pun amprenta pe sexualitatea adultului normal şi pe nevrotic. Pentru întemeietorul psihanalizei, copilul este un potențial pervers polimorf. Ieşirea din sexualitatea infantilă înseamnă nevroză, perversiune sau viață sexuală normală. Celor trei modalități ordinare li se poate alătura sublimarea care, fără a fi normală, survolează fericit patologicul.

Complexul lui Oedip reprezintă, consideră Freud, punctul culminant al vieții sexuale infantile şi, totodată, nucleul central al nevrozelor. Ansamblu organizat de dorințe erotice şi ostile pe care copilul le are față de proprii părinți (Săhleanu & Popescu-Sibiu, 1972), complexul oedipian poate să se manifeste în diverse forme. În stadiul falic al sexualității infantile, când complexul este deplin cristalizat, băieții sunt interesați sexual de mamă, se tem de pedeapsa prin castrare, rivalizează şi apoi se identifică cu tatăl. Fetele se simt inferioare prin privație, îşi acuză mama pentru această lipsă şi-şi doresc, compensatoriu, un copil cu tatăl. Pentru ele, dispunerea în situație oedipală implică o schimbare de obiect sexual. Această schimbare şi conturarea complexului în jurul unei pierderi impun specificitatea problematicii sexualității feminine în stadiu falic.

Activarea complexului oedipian este fază a procesului de creştere individuală. Apetența pentru incest şi ostilitatea filială sunt trăsături general umane, consideră Freud (1993a). Tandrețea este activitate sexuală cu scop inhibat. Cele două tabu-uri fundamentale ale societăților totemice, uciderea animalului totem şi apropierea sexuală de membrii de sex opus ai clanului, se suprapun peste dorințele oedipiene (Freud, 1991a), cele mai vechi şi mai puternice dorințe umane. „Legea nu interzice omului decât ceea ce el ar fi capabil să facă sub presiunea unora dintre instinctele sale" (Freud, 1991a, p. 130). În copilăria bărbaților homosexuali trebuie căutată o relație intens erotică cu o femeie, probabil mama, apreciază Freud într-un studiu de caz pe creativitatea lui Leonardo da Vinci (1996).

Refularea complexului oedipian produce efecte psihice considerabile. În cazul *Omului cu lupi* şi în cel ai *Micului Hans*, Freud identifică reactivarea totemismului ca rezultat al refulărilor. Lupul, ca prim substitut patern, sugerează interpretarea basmelor cu iezişori în cheia oedipală a fricii de tată (Freud, 1995). Cazul

preşedintelui Schreber evidenţiază ambivalenţa posturală infantilă faţă de tatăl real şi duplicarea acesteia în imaginea despre Dumnezeu.

Presupoziţiile bazale şi parametrul de stare al psihanalizei îi conferă acesteia, în accepţiune freudiană, abilităţi explicative întinse de la patologic la cultural.

II.3.1.4. Reprezentarea freudiană a nevrozei

Maladia nevrotică este o modalitate substitutivă de satisfacere a nevoilor erotice neavenite în lumea înconjurătoare. Isteria este o boală a psihicului, în ciuda spectaculoaselor ei manifestări somatice. Raportarea isteriei la sexualitate este cunoscută în cultura occidentală încă de la Platon, subliniază părintele psihanalizei (Freud, 1993b). „Freud nu neagă intervenţia sau importanţa altor factori dar crede că cel sexual este specific (în sensul în care bacilul Koch este specific pentru tuberculoză)—şi nu predispozant sau auxiliar (cum ar fi surmenajul pentru tuberculoză)" arată V. Săhleanu şi I. Popescu-Sibiu (1972, p. 36). Isteriile se originează în experienţe sexuale precoce. Manifestările isterice sunt resturi, simboluri ale traumatismelor psihice, asemeni monumentelor. Rezultat al refulărilor sexuale excesive, în numele pudorii, dezgustului sau concepţiilor morale rigide, isteriile cristalizează dual, în nevoie sexuală debordantă şi aversiune sexuală exagerată.

În isterie refularea dorinţei intolerabile este ratată, dorinţa subzistentă căutând prilejuri de activare în formaţiuni substitutive. Simptomele isterice, păstrând un rest de analogie cu dorinţa refulată, sunt astfel de formaţiuni. Psihanaliza, metodă terapeutică inventată pentru isterice, ba chiar, în unele accepţiuni, de către isterice, trebuie să decodifice retrospectiv aceste simptome. Nevroza comportă fixarea regresivă la o fază anterioară infantilă şi neprivativă a vieţii sexuale. Involuţia are loc în două registre, cronologic şi formal: libido revine la stadiile parcurse deja şi manifestările lui utilizează mijloace primitive de expresie.

Maladia nevrotică este un refugiu pentru neluptători. Rezistenţa la terapie şi restabilire a nevroticilor argumentează în favoarea acestei susţineri. Lipsită de un conţinut definitoriu specific, nevroza este capitulare în faţa provocărilor pe care indivizii normali le asumă. Suprimarea virilităţii la fetiţe şi deplasarea centrului de interes erogen, la intrarea în faza de sexualitate adultă,

predispun femeile la nevroze şi, în particular, la isterie, susține Freud, în linia-i caracteristică de abordare diferențiată a problematicii sexuale masculine şi feminine.

Nevroza este una dintre ieşirile patologice din sexualitatea infantilă. Cealaltă ieşire o reprezintă perversiunile. Rezultat al refulării timpurii a impulsurilor perverse, nevroza este negativul perversiunii, definibilă ca exagerare a instinctului sexual (Freud, 1991b).

Instinctul sexual poate sublima, deplasându-se spre un obiect non-sexual, înalt spiritual. Sublimarea este modalitatea extraordinară de descărcare a sexualității infantile, ca alternativă la modalitățile comune, normalitate şi patologic. „Freud credea că sublimarea libido-ului nesatisfăcut este răspunzătoare de producerea întregii arte şi a întregii literaturi" susține Anthony Storr (1998, p. 109). Din perspectivă psihanalitică, însă, interesul se centrează pe conținutul ideatic şi nu pe forma operei de artă.

II.3.1.5. Statutul visului în terapia psihanalitică

Frecvența referirilor nevroticilor la propriile vise în timpul psihoterapiei i-a sugerat lui Freud, după chiar spusele acestuia (Freud, 1993a), semnificația psihanalitică a oniricului.

Rostul somnului este relaxarea organismului prin stingerea interesului pentru lumea exterioară. Somnul este condiție a visului şi acesta din urmă ocroteşte somnul. „Într-un anumit sens, toate visele sunt vise ale comodității; ele au loc spre a ne îngădui să ne continuăm somnul. Visul este paznicul somnului, nu tulburătorul acestuia" susține Freud (1993a, p. 192). Visul este o reacție a psihicului la excitațiile cu care acesta se confruntă în somn. Este modalitate de evitare a trezirii, justificabilă prin prisma principiului reducerii tensiunilor psihice la nivel minim. Asimilarea simultană a tuturor excitațiilor, somatice şi psihice, nu modifică esența visului. Împlinirea dorințelor este scopul activității onirice. Dorințele ce se cer realizate în vis sunt de cele mai multe ori şocante, străine conştiinței. Ele furnizează energia necesară producerii visului, utilizând în acest scop impresiile diurne. Conținutul visului constituie împlinirea dorinței cenzurate. Sigmund Freud vorbeşte despre un *conținut manifest* şi un *conținut latent* al visului. Conținutul manifest constituie narațiunea onirică, brodată pe întâmplările zilei (uneori zilelor) precedente visului. Este un

substitut deformat al conținuturilor inconştientului. Conținutul latent realizează dorința neavenită, fiind antisocial, imoral, intens afectiv şi egoist (Săhleanu & Popescu-Sibiu, 1972). „Aceste dorințe cenzurate şi care primesc în vis o expresie deformată sunt, înainte de toate, manifestări ale unui egoism fără margini şi fără scrupule. De altfel nu există vis în care Eul autorului visului să nu joace rolul principal, cu toate că el ştie a se disimula foarte bine în conținutul manifest" (Freud, 1980, p. 152) afirmă întemeietorul psihanalizei. Trecerea de la conținutul latent la visul manifest se face prin intermediul unor mecanisme de elaborare onirică. Se produce astfel transformarea ideilor în imagini, condensarea şi deplasarea sau răsturnarea importanței elementelor visului. Acestor mecanisme li se adaugă prelucrarea secundară.

Interpretarea visului trebuie să ia în calcul şi această elaborare secundară, ca parte a procesului oniric. Semnificativă din perspectivă psihanalitică este şi uitarea visului, considerată tendențioasă. Prioritare în construcția psihanalitică, subliniază întemeietorul psihanalizei, trebuie considerate explicațiile furnizate de autorul visului. Prin valorizarea acestora, cel ce visează îşi aminteşte evenimente tot mai îndepărtate în trecut. Visul construieşte o punte între evenimentul contemporan şi o întâmplare cu consecințe semnificative din copilărie. Este reînviere a copilăriei individuale şi întrevedere a copilăriei filogenetice (Freud, 1993a). Interpretarea visului înseamnă depăşirea amneziei infantile.

Nu toate visele au nevoie de interpretare. Visele copiilor mici sunt realizări ale dorințelor simple, explicite. În cazul lor, conținutul manifest şi ideile latente coincid. Aceasta dovedeşte, consideră Freud, că deformarea nu este caracteristică naturală a procesului oniric, ci secundă, dobândită. Au şi adulții vise simple, de circumstanță, de traumă, de angoasă, de orgasm. Există şi vise tipice, ale tuturor, cum sunt cele referitoare la nuditatea jenantă, la moartea unei persoane dragi sau la susținerea examenelor. Mai mult, „n-am spus niciodată, cu toate că afirmația mi-a fost atât de adesea atribuită, că ar rezulta din interpretarea visurilor că toate au un sens sexual sau că se raportează la forțe instinctive sexuale" notează Freud (1993b, p. 77). Nu aceste vise simple îl interesează, însă, pe psihanalist.

Visul este, asemeni comportamentului nevrotic, o soluție de compromis între cenzură şi exprimare directă. Cenzura împiedică

manifestarea dorinței scandaloase în forma ei frustă dar nu poate împiedica orice manifestare legată subtil de aceasta. Oamenii, sănătoşi sau bolnavi, visează. „Interpretarea viselor este *Via regia* care duce la cunoaşterea inconştientului ca sistem al vieții psihice" apreciază Freud (1993a, p. 464). Visul apropie patologicul şi normalul, relativizând distanțele şi făcând din psihanaliză teorie generală a psihicului.

II.3.1.6. Rezistenţă, refulare, transfer şi contratransfer

Operaționalitatea psihanalizei este condiționată de conturarea conceptelor de *rezistență* şi *refulare* şi de controlul exercitat de analist asupra fenomenelor de transfer şi contratransfer.

Între teritoriul conştientizabilului şi inconştient, Freud aşează încă în prima topică o *barieră refulantă.* Pulsiunile neconcordante cu exigențele aşezării omului în lume sunt astfel cenzurate şi dorințele de nedorit din perspectiva Eului sunt împinse în afara conştiinței. Aşezate deopotrivă sub semnul principiului menținerii tensiunilor psihice la minim, refularea şi rezistența funcționează complementar în bariera refulantă. Refularea, considerată de întemeietorul psihanalizei drept piatră unghiulară în înțelegerea nevrozelor, este un mecanism primar defensiv ce asigură îndepărtarea de conştient a pornirilor perturbatoare indezirabile. Motivul activării dispozitivului refulant de protecție îl constituie identificarea unor dorințe incompatibile cu aşteptările Idealului Eului. Rezistența împiedică accesarea de către individ a inconştientului său şi, implicit, a dorințelor refulate. Ea se manifestă în psihoterapie atunci când analistul încearcă să aducă în conştiința pacientului amintirile inconştiente semnificative. Între modalitățile curente de manifestare a rezistenței pot fi menționate: tăcerea, golirea discursului de orice emoție, logoreea, minciuna, absența de la şedințele terapeutice, atitudinea constant rigidă. O altă formă de manifestare a rezistenței, cu grave consecințe în desfăşurarea travaliului psihanalitic, o reprezintă erotizarea de către pacient a situației analitice. Sigmund Freud a încercat inițial să înfrângă în terapie rezistența, prin sugestie sau persuasiune. Mai târziu a sesizat semnificativa ei utilitate terapeutică, dovedindu-i existența prin creştere artificială şi exploatând efectele produse asupra celui analizat de dezvăluirea motivelor şi modalităților ei de exprimare.

Psihanaliza reprezintă, în fapt, descoperirea refulărilor şi rezolvarea lor. Travaliul psihanalitic este procesul prin care cel psihnalizat asumă interpretarea psihanalistului şi depăşeşte rezistenţele suscitate de ea. Rezistenţele la interpretare obiectivează bariera refulantă. Existenţa conţinuturilor refulante este dovedită prin chiar manifestarea rezistenţelor.

Fenomenul de transfer constă în orientarea pornirilor originate în imaginaţia pacientului aflat în tratament asupra psihanalistului. Acesta din urmă colectează temporar afectele eliberate în procesul terapeutic. Catalogând iniţial devalorizator transferul, ca nedorit ataşament erotic şi nevroză artificială, Freud a recunoscut apoi, ca în cazul rezistenţelor la analiză, importanţa terapeutică a fenomenului. Transferul poate fi pozitiv sau negativ. Un transfer esenţial negativ sabotează vindecarea dar transferul pozitiv sau moderat negativ se constituie în cadru favorabil curei psihanalitice. Aceasta favorizează sau induce o nevroză de transfer cu semnificaţia retrăirii în doză homeopatică a nevrozei infantile. Manipularea transferului se constituie în sarcina cea mai dificilă pentru terapeut. Transferul face posibilă persuadarea pacientului în privinţa dorinţelor sale sexuale inconştiente şi, odată demascat, poate influenţa spectaculos desfăşurarea psihanalizei.

Practica psihanalitică a dezvăluit şi existenţa unui fenomen complementar celui de transfer. Contratransferul adresează pacientului afectele psihanalizabile ale terapeutului. „N-am ştiut la vreme să mă fac stăpân pe transfer" apreciază întemeietorul psihanalizei, citat de Jean-Pierre Chartier (1998, p. 101), în contextul evaluării transferului şi contratransferului în *Cazul Dora.* La început, Freud a crezut că se poate rezolva problema contratransferului prin autoanaliză. Mai târziu a fost nevoit să admită necesitatea unei analize didactice, în pregătirea de specialitate a terapeutului, sub conducerea unui alt psihanalist.

În aceeaşi clasă cu transferul şi contratransferul poate fi încadrat şi fenomenul proiectiv. În fapt, transferul şi contra-transferul sunt cazuri particulare, cu destinaţie specificată, de proiecţie. Într-un demers general uman, individul proiectează în afara persoanei sale afectele considerate indezirabile. În această accepţiune cuprinzătoare, evidenţierea fenomenului proiectiv este mai puţin utilizabilă în terapie decât particularizările sale în transfer şi contratransfer.

II.3.1.7. Simbol şi simbolizare la S. Freud (Sorea, 2009c)

Terapia freudiană asumă cu necesitate şi exploatează apetența pentru simbol şi simbolizare, caracteristică generală a psihicului uman uşor observabilă în nevroză şi vis.

„Freud dezvăluie ceea ce este esențial pentru lumea psihică, şi anume faptul că această lume nu este predeterminată, ci în chip activ creată în şi prin producerea de reprezentări şi semnificații psihice" notează Anthony Elliot (2000, p. 11). Simbolismul leagă entități cognitiv distincte. Esența simbolizării este o comparație. În accepțiune freudiană, simbolizatul, unul dintre termenii comparației, este refulat, aflându-se în inconştient. Simbolurile mnezice, frecvent identificabile în nevroze, sunt simptome de conversiune ce exprimă prin intermediul somaticului reprezentări refulate încărcate pulsional. Gândirea onirică, primitivă ontogenetic şi filogenetic, se serveşte de simboluri. „Acestui raport constant existent între elementul unui vis şi tălmăcirea sa îi dăm numele de raport simbolic, elementul însuşi fiind un simbol al gândirii inconştiente a visului" scrie Freud (1980, p. 158). Elaborarea visului este proces unidirecțional: simbolul veritabil emană din inconştient şi se manifestă în preconştient (Glover, 1954).

Ceea ce astăzi este legat simbolic, în timpurile primordiale era identic verbal şi conceptual. Universalitatea simbolismului limbajului şi apetența omului pentru simbolizare confirmă acest lucru. „Preistoria la care ne conduce procesul de elaborare onirică este dublă: mai întâi preistoria individuală, copilăria, apoi, în măsura în care individul reproduce pe scurt, în cursul copilăriei sale, întreaga dezvoltare a speciei umane, preistoria filogenetică.(...) Astfel, bunăoară, după părerea mea suntem autorizați să socotim ca pe o moştenire filogenetică simbolizarea, pe care individul ca atare nu a învățat-o niciodată" (Freud, 1980, p. 192) mai afirmă întemeietorul psihanalizei. Omul primitiv s-a resemnat să muncească doar făcând din muncă echivalentul şi substitutul activității sexuale. Numeroasele simboluri, venind din diferitele zone de activitate sau situare umană se pliază cu uşurință pe cele câteva grupuri de conținuturi simbolizate: corp, părinți, rude, naştere, moarte, nuditate şi, mai ales, sexualitate. Simbolurile sunt multivalente, dobândindu-şi semnificația din context. Inconştientul se foloseşte, mai ales în figurarea complexelor sexuale, de o

simbolistică variabilă după individ, între granițele formulărilor fixe, mitice.

„Simbolistica este deci un al doilea factor de deformare a viselor, independent de cenzură" notează Freud (1980, p. 170). „Observăm că simbolizarea ea-însăşi face visul neinteligibil; ea efectuează travestirea care se adaugă cenzurii (proces selectiv) pentru a ne ascunde de noi-înşine" comentează V. Săhleanu şi I. Popescu-Sibiu (1972, p. 58) citatul freudian anterior. Dincolo de rolul său defensiv în buna funcționare a psihicului, însă, relaționarea simbolică trebuie considerată mediu de desfăşurare a psihanalizei. Terapia construieşte şi accesează legături simbolice. Demersul vindecător se derulează în jurul simbolului ca simptom.

II.3.1.8. Situsul psihanalitic al interpretării

Interpretarea ocupă cu necesitate un loc central în terapia psihanalitică. Prin interpretare li se transferă pacienților, în plan conştient, ceea ce aceştia inconştient ştiu deja. Conştientizarea sursei reprezentărilor patologice duce la anihilarea acesteia şi la eliberarea bolnavului din constângerile pulsionale aferente. Psihanaliza este operațională în bolile cu etiologic traumatică în care Eul nu se consideră modificat. Interpretarea este eficientă când distanța dintre materialul refulat şi conştiință este suficient de redusă iar transferul pozitiv instalat este în măsură să evite întreruperea curei. Indicii ale îndeplinirii acestor condiții sunt actele ratate, lapsus-urile pacientului şi concordanța dintre asociațiile acestuia şi ceea ce resimte psihanalistul. În acest caz, „Calitatea comunicării de la inconştient la inconştient se traduce printr-un fapt clinic latent: discursul pacientului pare în acest caz brodat pe asociațiile generate de el la terapeut" apreciază Jean Pierre Chartier (1998, p. 65). Nedogmatic, Freud admite şi eficacitatea sporadică a *interpretării sălbatice,* impusă pacientului înaintea satisfacerii condițiilor menționate. De obicei însă, atunci când interpretarea nu este posibilă într-o primă fază, psihanalistul reconstituie arbitrar o parte din copilăria pacientului. Pentru acesta din urmă, presupunerile terapeutului devin convingeri şi, în felul acesta, construcțiile posibil inexacte sunt operaționale. Freud pledează pentru caracterul inofensiv al celor din urmă, arătând că în cazul în care ele nu ating nuclee tensionale, nu lasă urme în psihicul pacientului. Favorizând reîntoarcerea pacientului în câmpul

copilăriei sale şi autentificând traumatismele reale, interpretarea *vicariantă* (Chartier, 1998) este utilă subiecților ce nu se pot înscrie de la sine în ordinea simbolică.

Psihanaliza este, în fapt, interpretare confirmată prin înfrângerea rezistențelor. Retrăirea evenimentelor refulate în nevroza de transfer este necesară, apreciază Freud (1992). Esențială într-o terapie fructuoasă este aşezarea psihanalistului şi a pacientului într-o situație analitică, interpersonală, centrată pe regresiunea controlată la copilărie. Unul dintre pericolele aferente terapiei psihanalitice îl constituie regresiunile profunde către un stadiu biologic, de sincretism originar, pre-oedipian. În acest caz, analistul trebuie să forțeze introducerea principiului realității, pentru a frâna coborârea.

Comunicarea interpretării reprezintă un moment de cotitură în evoluția terapiei. Vehiculul obligatoriu în elaborarea interpretării îl constituie asociațiile celui analizat. Modalitatea privilegiată de explorare a inconştientului este libera asociație, conexată sau nu cu analiza viselor, şi exploatabilă pe fondul împotrivirilor caracteristice la reproducerea materialului refulat.

Freud a renunțat relativ curând la hipnoză, pe care o considera periculoasă, antipatică şi mistică, utilizabilă selectiv şi cu efecte de scurtă durată. „Freud nu era deosebit de dotat şi de interesat de hipnoză" apreciază Jean-Pierre Chartier (1998, p. 37). Utilizarea metodei cathartice independent de tehnica hipnotică se concretizează în metoda asociațiilor libere. Freud preia această metodă de la W. Wundt care o utiliza experimental pentru determinarea timpilor de reacție. În terapia psihanalitică metoda liberei asociații urmăreşte exprimarea fără discernământ a tuturor gândurilor ce trec prin mintea analizatului. Nimic din ceea ce analizatul spune nu este independent de ceea ce demersul analitic urmăreşte. Lucrurile pe care pacientul le consideră inexacte, străine de problemă, absurde sau dezgustătoare duc, prin interpretare, la complexele refulate. Analistul este neutru, trebuie să evite valorizările religioase, morale şi sociale determinate şi privilegierea unui anumit tip de semnificații. Totodată iubit şi urât de către pacient, în ambivalența transferului, trebuie să dispună de *atenție flotantă,* suspendându-şi motivațiile conştiente şi asigurând, în felul acesta, o deschidere suplimentară spre propriul aparat psihic şi spre comunicarea de la inconştient la inconştient.

Tratamentul este considerat încheiat odată cu dispariția simptomelor sau compatibilizarea lor cu existența obişnuită şi, de asemenea, odată cu asumarea refulării, prin depăşirea rezistențelor. „Triumfurile psihanalizei sunt rare şi numai pacienții nepreveniți aşteaptă o vindecare magică" apreciază Jean-Pierre Chartier (1998, p. 53). În psihanaliză medicul este catalizator, nu vindecător. El favorizează, eventual, vindecarea şi poate promite, cel mult, să încerce să ajute pacientul printr-o metodă care a ajutat altora „cu condiția ca pacientul să încerce să se ajute singur" (Sähleanu & Popescu-Sibiu, 1972, p. 317).

II.3.1.9. Psihanaliza ca Weltanschauung (Sorea, 2003a)

Actele ratate sunt, asemeni comportamentului nevrotic şi visului, expresie a conflictului între o intenție manifestă şi una refulată. În actele ratate, inconştientul care vrea altceva decât conştiința intervine perturbator asupra vieții conştiente. *Psihopatologia vieții cotidiene* (1904) evidențiază operaționalitatea refulării şi existența formațiunilor substitutive chiar în miezul normalității.

Cu *Cuvântul de spirit şi raporturile sale cu inconştientul* (1905) demersul psihanalitic freudian accesează culturalul. Cuvintele de spirit nu sunt plăceri primare, ci sublimări, şi nu sunt niciodată nevinovate. Neurologul vienez continuă extrapolarea teoriei psihanalitice. Venind dinspre terapia nevrozelor, prin analiza viselor şi a actelor ratate, aceasta se conturează treptat ca Weltanschauung, asumând esteticul, antropologicul, religia şi sociologia.

Controversata lucrare *Totem şi tabu* (1913) explică în cheie oedipiană constituirea societății umane pe consecințele uciderii conducătorului hoardei primitive de către fiii acestuia. „Există încă oameni pe care îi putem socoti mai apropiați de primitivi decât noi şi în care de aceea intuim urmaşi şi reprezentanți ai oamenilor din cele mai vechi timpuri. Aşa sunt popoarele zise sălbatice sau semi-sălbatice, a căror viață psihică dobândeşte un interes deosebit pentru noi, cu condiția de a putea recunoaşte în ea elementele bine conservate ale propriei noastre evoluții" apreciază Freud (1991a, p. 13). Asemănarea dintre nevrotici şi primitivi este indicată explicit: „Traumă pretimpurie—apărare—latență—izbucnirea suferințelor nevrotice—reîntoarcerea parțială a celor refulate: aceasta este formula pe care am schițat-o în ceea ce priveşte instalarea unei

nevroze. Îl voi invita acum pe cititor să facă un pas mai departe şi să presupună că în viaţa genului uman s-a petrecut ceva similar cu ceea ce se petrece în viaţa individului" (Freud, 1991a, p. 238). Analogia se întemeiază, susţine creatorul psihanalizei, pe faptul că primitivii, pentru care realitatea psihică se suprapunea pe realitatea de fapt, au săvârşit ceea ce intenţionau să săvârşească şi ceea ce nevroticii doresc. Sentimentul de vinovăţie, aferent Supra-Eului şi necesar pentru constituirea conştiinţei morale, derivă nu numai din incapacitatea individului de a controla instinctele Sinelui ci şi din remuşcarea originară legată de uciderea tatălui. Acest omor primordial, real, a divinizat victima, adunând făptaşii, cuprinşi de remuşcări şi îmbogăţiţi în învăţături, în societatea primitivă. La baza tabu-ului, asimilat cu lejeritate de Freud ca *teamă de cele sfinte* (1991a), se află un act interzis spre care împinge o puternică tendinţă inconştientă. Violarea tabu-ului este periculoasă pentru comunitate pentru că trezeşte dorinţe interzise şi incită contagios la alte succesive violări. „Cele mai vechi şi mai importante interdicţii tabuiste sunt, ambele, legile de bază ale totemismului: animalul totem nu trebuie ucis şi relaţiile sexuale cu tovarăşii de totem de sex opus trebuie evitate", consideră Sigmund Freud (1991a, p. 43). Societatea primitivă şi nevroticul stăpânit de un complex oedipian în plină desfăşurare ascultă de aceleaşi legi. Nevroza obsesională se manifestă asemănător comportamentului în preajma obiectelor tabu. „Freud scoate în evidenţă remarcabila similitudine dintre tabu-urile societăţilor totemice şi tabu-urile individuale descoperite la nevroticii obsesionali. Într-adevăr, atât de mari sunt aceste similitudini încât s-ar cuveni ca pacienţii obsesionali să fie descrişi ca suferind de *boala tabu-ului*" notează M. Palmer (1999, p. 38).

Totemul, nucleul societăţilor primitive, este o reprezentare substitutivă a tatălui. Zoofobiile detectate în investigarea terapeutică a băieţilor cu conflicte oedipiene confirmă pe teren nevrotic această afirmaţie. Reprezentările antropomorfe ale divinităţii sunt ulterioare totemismului, semnificând reinvestirea cu formă umană a tatălui sacrificat. Evoluţia *omului cu lupi* de la licofobie la pietate reflectă trecerea de la animalul totemic la zeitate.

Uciderea tatălui hoardei primitive a fost urmată de devorarea acestuia, în vederea însuşirii puterii lui. „Prânzul totemic, care probabil că este prima sărbătoare a omenirii, ar fi aşadar,

recapitularea şi rememorarea actului criminal, memorabil, în care şi-au aflat începutul atât de multe lucruri: organizațiile sociale, îngrădirile morale şi religia" afirmă Freud (1991a, p. 149).

Religiile elaborate sunt, de asemenea, desfăşurări ale complexului oedipian. Sentimentul de vinovăție constituie factorul cel mai important în dezvoltarea lor, apreciază Freud. Atitudinea fiecăruia față de Dumnezeu depinde de atitudinea sa față de propriul tată, întrucât „Dumnezeu nu este, în esență, nimic altceva decât un tată ridicat la un nivel mai înalt" (Freud, 1991a, p. 154). Riturile şi ceremoniile religioase sunt asemănătoare activităților obsesionale.

Dintre religii, monoteismul se distinge prin reapariția Tatălui şi redeşteptarea intensificatoare a sentimentului de vinovăție pentru crima comisă împotriva acestuia, arată Freud în *Moise si monoteismul* (1939). Monoteismul este reconciliere cu Tatăl şi ispăşire, prin împlinirea poruncilor şi respectarea legilor lui. Este, totodată, manifestare a unei trebuințe umane fundamentale (Palmer, 1999). Impresia profundă produsă de monoteism asupra evreilor este cauzată de repetarea, în istoria religioasă a acestora, a uciderii originare a tatălui. Această repetare este în fapt, consideră Freud, uciderea lui Moise—episod păstrat în forma spargerii tablelor Legii. În accepțiunea întemeietorului evreu al psihanalizei, „dacă Moise le-a dat evreilor nu numai o nouă religie, ci şi legea circumciziunii, atunci el nu a fost evreu ci egiptean, iar religia mozaică era probabil o religie egipteană şi, de fapt—dată fiind deosebirea ei contrastantă față de religia populară—, religia lui Aton, cu care religia iudaică de mai târziu se vădeşte concordantă în unele aspecte demne de remarcat" (Palmer, 1999, p. 190). Incidența spectaculoasă a monoteismului în mozaism se datorează existenței unei perioade de refulare a celui dintâi în istoria poporului lui Israel, atât de straniu *ales* de către Dumnezeu (Freud, 1991a). Încă o dată, în virtutea acestei perioade de refulare, religia se dovedeşte asemănătoare nevrozei.

Creştinismul se aşează cu uşurință într-un acelaşi scenariu psihanalitic. Religia centrată pe reprezentările tatălui face loc unei religii a fiului. Cuminecătura este reiterare, e adevărat, lipsită de conotații agresive, a faptei pe care omenirea o are de ispăşit.

În pofida succesiunii istorice şi cauzale, în comparație cu spiritualitatea iudaică, religia creştină reprezintă un regres. Din perspectiva declarat riguros ştiințifică a întemeietorului

psihanalizei, admiterea zeităților subordonate şi permeabilitatea la superstiții, magie şi mistic a celei din urmă se constituie în obstacole pentru creşterea ei spirituală.

Omul primitiv este prezent virtual în fiecare individ şi orice mulțime se poate constitui în hoardă primitivă, apreciază psihanalistul vienez în *Psihologia mulțimii şi analiza Eului* (1921). În mulțime se instituie legături afective de un tip nou, prin limitarea iubirii de sine, consideră Freud care cunoaşte bine scrierile lui Gustav Le Bon. În biserică şi armată, mulțimi reprezentative, domneşte aceeaşi iluzie catalizatoare, cea a prezenței unui conducător care îi iubeşte la fel de mult pe toți membrii comunității. Nevrozele se atenuează sau dispar temporar în mulțime. În fapt, toate legăturile care se stabilesc între indivizii unei mulțimi decurg din instincte derivate de la scopul lor. Un astfel de instinct, valorizat în scrierile târzii ale psihanalistului vienez, este agresivitatea (Freud, 1991a).

„Suntem de părere că cultura a fost creată sub presiunea necesităților vitale şi în dauna satisfacerii instinctelor şi că ea este, în mare parte, recreată în acelaşi fel, fiecare nou individ component al societății umane repetând, în beneficiul ansamblului colectivității, sacrificarea propriilor instincte" (Freud, 1980, p. 68) notează Freud. Interpretarea filosofiei culturii în cheie psihanalitică nu se sfârşeşte aici. Edward Glover (1954) evidențiază analogiile făcute de Freud între condițiile catastrofale determinante ale traumatismelor rasiale şi cauzele nevrozelor infantile. Mai mult, „analogia dintre procesul civilizării şi calea urmată de dezvoltarea individuală poate fi împinsă mult mai departe, deoarece suntem îndreptățiți să susținem că şi comunitatea dezvoltă un Supra-Eu care prezidează evoluția civilizației" (Freud, 1991a, p. 360) consideră întemeietorul psihanalizei.

Complexul oedipian se dovedeşte, în acest demers extrapolativ, nucleul nevrozelor şi, simultan, momentul originar pentru religie, societate şi cultură. Dualismul admis târziu instinct de viață/instinct de moarte poate fi considerat dezvoltare diferențiață a complexului.

II.3.1.10. Eros şi Thanatos

Într-o primă accepțiune, Freud opune pulsiunilor sexuale, guvernate de principiul plăcerii, pulsiunile autoconservatoare ale

Eului, subordonate principiului realității, şi evidențiază relația primară, de *ataşament,* existentă între acestea. Odată cu identificarea Eului ca rezervor pentru *libido* şi cu admiterea naturii parțial libidinale a instinctelor Eului în iubirea de sine, opoziția inițială devine ineficientă şi acuzele de pansexualism aduse întemeietorului psihanalizei dobândesc temei.

Cu *Dincolo de principiul plăcerii* (1920) Freud depăşeşte constructiv ineficiența primului dualism. Pe fondul numeroaselor nevroze traumatice detectate la supraviețuitorii primului război mondial şi sub incidența directă a observării comportamentului repetitiv în celebrul joc cu mosorul al unui copil drag din cercul său familial, Freud admite existența unei pulsiuni de moarte, independentă de sex. Agresiunea este rezultatul direcționării acestei pulsiuni spre exterior. Definind instinctul ca năzuință a organismului viu de a reproduce o stare din trecut la care a renunțat sub influența forțelor perturbatoare, psihologul vienez recunoaşte existența a două categorii de instincte: ale Eros-ului şi ale morții. Fiecare dintre acestea dezvoltă modalități specifice de împlinire a năzuinței. În conturarea conceptului de *Eros*, Freud se aşează sub semnul mitului despre restabilirea unității originare a ființei androgine din *Banchetul* platonician (Săhleanu & Popescu-Sibiu, 1972). Eros ascultă de un principiu de legătură, perpetuând şi răspândind viață, în unități tot mai cuprinzătoare. Pulsiunile sexuale, orientate spre conservarea speciei, şi pulsiunile Eului, centrate pe conservarea individului, sunt asimilate deopotrivă în cuprinzătorul Eros care se manifestă fiziologic în procese de compunere. În noua schemă dualistă, Eros-ului i se opune instinctul *morții*, orientat spre reducerea organicului la anorganic, în fapt la preorganic. Pulsiunea de moarte urmăreşte întoarcerea la repaos, destrămarea şi unităților vii, dezlegare şi descompunere. Principiul plăcerii, orientat spre reducerea tensiunilor psihice, slujeşte instinctului de moarte. Amândouă tipurile de instincte acționează în fiecare diviziune a substanței vii. Dar „ni se impune impresia că instinctele morții acționează oarecum în linişte, în timp ce larma vieții provine de la Eros şi mai ales de la lupta împotriva Erosului" (Freud, 1992, p. 139).

Evoluția civilizației este rezultatul confruntării dintre Eros şi moarte. Discursul freudian asumă, în această desfăşurare, ontologicul. Anthony Storr (1998) sugerează dimensiunile cognitive

ale unei ipotetice colaborări între Sigmund Freud şi Carl Gustav Jung în perioada evidenţierii ultimei scheme dualiste. Sugestia vizează interpretarea spectaculoasă a opoziţiei dintre Eros şi moarte, ca semnificativă viziune arhetipală.

II.3.2. Particularităţi epistemologice ale psihanalizei

II.3.2.1. Ştiinţificitatea discursului freudian

Statutul cognitiv al psihanalizei s-a constituit în subiect pentru numeroase şi întinse dezbateri, conturate cu predilecţie în jurul ştiinţificităţii, eficienţei sau subiectivităţii teoriei psihanalitice.

Karl R. Popper conchide net: psihanaliza nu este ştiinţă întrucât afirmaţiile ei sunt imposibil de falsificat. Anthony Storr notează, referindu-se la Freud: „Cu siguranţă însă că, în ceea ce-l priveşte, credinţa sa în psihanaliză a depăşit cu mult orice dovadă a adevărului ei pe care am putea-o numi ştiinţifică" (1998, p. 137). Storr, pentru care ideile freudiene despre religie, antropologie şi artă sunt greu acceptabile, face un inventar al studiilor de caz din scrierile acestuia, identificând 133 de menţiuni trecătoare şi doar şase analize extinse. Între acestea din urmă, analiza paranoicului judecător Schreber şi cea a zoofobiei micului Hans sunt indirecte, bazându-se pe scrierile pacientului, în primul caz, şi pe relatările tatălui copilului în cel de-al doilea. Relatările detaliate ale celorlalte patru terapii psihanalitice, *Cazul Dora* (1900), *Omul cu şobolani* (1907-1908), o lesbiană de 18 ani, pentru foarte scurt timp, şi *Omul cu lupi* (1910-1914 şi 1919-1920), constituie o bază insuficientă pentru argumentarea ştiinţificităţii psihanalizei, consideră Storr (1998). Freud era un diletant în psihologie, arată Edward Glover (1954). Din acest motiv, apreciază V. Săhleanu şi I. Popescu-Sibiu (1972), întemeietorul psihanalizei a elaborat o terminologie tehnică proprie, obstacol considerabil în asimilarea psihanalizei de către psihologi. Fritz Wittels susţine că „analiştii îşi anulează, unii altora, pe cât le stă în putere, lucrările. Abia dacă se citesc ori dacă se citează între ei, nu vor să-l recunoască decât pe Freud şi se pare că numai el îi mai citează câteodată pe ceilalţi. Toţi vor să depindă direct de Freud. Elementul medical a trecut pe plan secund, domină filosofii" (Wittels, 1994, p. 123).

Împotriva acestor aprecieri poate fi aşezat determinismul rigid pe care majoritatea exegeţilor îl evidenţiază în ideaţia freudiană. Pentru Sigmund Freud, în linia orientării ştiinţifice definitorii pentru

modernitate, toate fenomenele ascultă de principiul cauzalității. „Aveți iluzia unei libertăți psihice şi nu ați voi să renunțați la ea. Regret, dar nu împărtăşesc opinia dumneavoastră privitoare la acest lucru" (Freud, 1980, p. 86), susține întemeietorul psihanalizei. Eul nu este stăpân în propria casă, înregistrând, sub semnul principiului numit anterior, informații rare şi fragmentare despre ceea ce se petrece dincolo de conştiință. Încrederea lui Freud în raționalitate este programatic nestrămutată. În abordarea fenomenelor la limita normalului, oroarea de ocultism a acestuia se împleteşte cu deschiderea spre posibilele explicații rațional valide. Întemeietorul psihanalizei apreciază că „nu e greu de presupus că interesul pentru ocultism reprezintă de fapt un interes religios, acesta fiind unul dintre motivele secrete ale mişcării ocultiste, de a veni în ajutorul religiei amenințate de progresul gândirii ştiințifice şi odată ce am recunoscut un astfel de motiv, neîncrederea noastră creşte implicit, ca şi aversiunea noastră de a ne angaja în cercetarea unor pretinse fenomene oculte" (Freud, 1998, p. 91). Cu toate acestea, „Promit să cred tot ceea ce poate fi cumva rezonabil şi n-o fac bucuros, o ştiți" scrie Freud în *Correspondance, 1910-1914* (Freud, 1998). Mărturisind că în 27 de ani de practică terapeutică n-a identificat niciun vis telepatic la pacienții săi, acesta susține: „Aş fi tentat să zic că inserând inconştientul între fizic şi ceea ce s-a numit până atunci *psihic* psihanaliza ne-a pregătit să admitem fenomene ca telepatia" (Freud, 1998, p . 115). Eventuala descoperire viitoare a suportului fizic al clarviziunilor şi manifestărilor telepatice se constituie pentru Freud în spectaculoasă creştere cognitivă. Exemplificările anterioare argumentează pentru rigurozitatea autoimpusă şi pentru deschiderea ştiințifică a discursului freudian.

Psihanaliza, căreia Anthony Storr îi evidențiază presupozițiile definitorii (este psihologie ce se aplică deopotrivă ființelor normale şi nevroticilor, admite existența unui aparat psihic ce mediază între stimulii externi şi corpul subiectului, se ocupă de adaptare, este deterministă şi admite existența unor aspecte ale vieții psihice inaccesibile conştiinței) (Storr, 1998), este ştiință în măsura în care şi celelalte discipline ale socioumanului, prin relațiile specifice existente între subiectul şi obiectul demersului cognitiv, sunt. În cazul psihanalizei, ideea de raționalitate include intersubiectivitatea şi comunicarea este mai importantă decât aplicarea regulilor discursului logic, consideră Jane Flex, în *Psihanaliză şi filosofia*

ştiinţei (1981) (Elliot, 2000). Progresul analitic este rezultatul lecturării în cheie comună, mutual acceptată, a experienței pacientului. Modalitatea psihanalitică de abordare a terapiei presupune atingerea unui nivel mental nou. Jürgen Habermas evidențiază faptul că eficiența terapiei psihanalitice este condiționată de validarea interpretării de către pacientul căruia aceasta îi este destinată (Elliot, 2000). „A numi ceea ce nu poate fi numit şi a sfida ceea ce este ruşinos sunt resorturile terapeutice ale acestor succese" consideră Françoise Dolto (apud Chartier, 1998, p. 54). Pentru aceasta, în psihanaliză vindecarea depinde de găsirea cuvântului potrivit ce dă sens trăirilor absurde şi înnebunitoare. Psihanaliza nu poate fi înțeleasă deplin decât de către cei implicați direct, ca pacienți sau terapeuți, în ea (Elliot, 2000).

Tensiunile din interiorul orientării psihanalitice nu discreditează ci susțin teoria. Orice rezistență poate fi explicată şi oricărei critici i se pot găsi motivele inconştiente. Incontestabil şi coroborativ în economia prezentului discurs, „Freud a stimulat găsirea de noi metode de cunoaştere a personalității umane (Rorschach, T.A.T., Szondi, etc, în general testele proiective). Faimosul brainstorming reprezintă aplicarea în domeniul creativității a *regulii fundamentale* a psihanalizei (asociații libere sustrase oricărei autocritici)", arată Leonard Gavriliu în *Introducerea* la unul dintre volumele Freud (1980, p. 56).

Citatul menționat anterior serveşte argumentativ şi eficacității demersului psihanalitic. Sigmund Freud subliniază repetat deosebirea de grad, nu de natură, existentă între nevrotic şi omul sănătos. În acest context, la un nivel minimal al argumentației, psihanaliza poate fi considerată eficientă prin dimensiunea sa confesivă. Ascultarea pacientului, acceptarea acestuia ca persoană, este în sine utilă terapeutic, în conformitate de altfel cu situațiile terapeutice timpurii, pre-psihanalitice, menționate de exegeții lui Freud.

Anthony Storr conturează domeniul de eficiență a discursului psihanalitic: „Când psihanaliza este eficientă, şi cu siguranță poate fi, e probabil că acțiunea ei constă în a-l face pe pacient capabil să-şi folosească eficient psihopatologia în loc s-o lichideze" (1998, p. 157). În mod cert, consideră Storr, discursul freudian a modificat modalitatea cultural occidentală de reprezentare a altruismului,

celibatului şi homosexualității şi a trezit interesul pentru comportamentul infantil.

II.3.2.2. Subiectivitatea discursului freudian

Freud era nevrotic, consideră Jean-Pierre Chartier (1998). Astenic, depresiv, ipohondru şi cu fobie de tren, întemeietorul psihanalizei a fost incapabil să viziteze Roma înainte de autoanaliză, într-o reiterare imaginară a campaniei lui Hannibal, evreul ce-şi răzbună tatăl totodată depăşindu-l. Pentru Anthony Storr (1998), Freud dezvăluie o personalitate obsesională, fiind excesiv de ordonat, încăpățânat şi, uneori, zgârcit. Sensibilitatea lui la contraziceri a fost des evidențiată. Seratele de miercuri, când întemeietorul psihanalizei îşi dezvăluia noile idei în cabinetul său vienez, au arătat limpede că discipolii îndrăzneți nu erau iubiți. Psihanaliza, consideră M. Palmer (1999), este rezultatul valorizării de către Freud a propriului său mit semnificativ. Mitul oedipian, asociabil materialismului şi evoluționismului darwinist, reprezintă alternativa pe care creatorul terapiei psihanalitice o susține cu febrilitate la mitul adamic. Întreprinderea lui Freud este, susține Palmer, suspectă. Nevrozele şi obsesiile descoperite de întemeietorul psihanalizei la pacienții săi sunt propriile sale suferințe. Întru susținerea operaționalității complexului lui Oedip, Freud îşi alege selectiv şi interesat dovezile, coborând nivelul de ştiințificitate a discursului şi justificând această coborâre. Sexualitatea, privită cu dezgustate rețineri de lumea bună contemporană cu începuturile psihanalizei, poate fi cu uşurință considerată centru intim de interes pentru Freud care, în fapt şi în pofida scrierilor sale, nu s-a abătut niciodată din punct de vedere moral de la drumul cel drept.

Fiecare întreprindere creatoare umană poartă însemnele personalității creatorului ei. Orientările dizidente ale psihanalizei s-au cristalizat în jurul unor centre de interes distincte de cele freudiene, dar legate de complexele psihanaliştilor *neortodocşi*. Terapiile originate în psihanalitic sunt complementare. Eficiența lor trebuie corelată cu destinațiile lor specifice. Subiectivitatea demersului terapeutic asigură răspunsul pozitiv al cel puțin unei părți dintre pacienți. Fiecare dintre aceste demersuri operează, în fapt, cel puțin parțial, în virtutea presupozițiilor bazale ale psihanalizei. Freud care întoarce curajos reflectorul asupra sa şi care admite necesitatea unei analize didactice, menită să ferească

terapeutul de spaimele fatale generate de analizele parțiale de sine, nu este sensibil mai subiectiv decât Adler şi Jung.

Alături de profilul nevrotic al lui Freud, caracterul specific evreiesc al demersurilor sale terapeutice poate pleda pentru subiectivitatea psihanalizei. Două sunt dimensiunile exploatabile rasial în ideația freudiană: caracterul contestatar şi înclinația către reducerea tuturor lucrurilor la cel mai mic numitor comun.

„Universitatea, unde am intrat în 1873, mi-a cauzat mai întâi câteva decepții uşoare. Am întâlnit aici o ciudată exigență: trebuia să mă simt inferior şi exclus din naționalitatea celorlalți pentru că eram evreu (...). Totuşi, o consecință, mai târziu importantă, a acestei prime impresii din universitate a fost să mă familiarizez repede cu soarta de a fi în opoziție şi să mă supun interdicțiilor unei *majorități compacte*. Astfel, s-a pregătit în mine o anumită independență față de opinia publică" mărturiseşte Freud în *Viața mea şi psihanaliza* (1993b, p. 7). Anthony Storr, referindu-se la priceperea acestuia în identificarea celui mai mic numitor comun al lucrurilor, notează: „Nu e nepotrivit să arătăm că această tehnică este totodată caracteristica umorului evreiesc" (1998, p. 176). Freud şi-a consacrat viața distrugerii iluziilor, apreciază M. Palmer (1999). Libido este motorul vieții psihice, originea conştiinței morale este identificabilă numai prin prisma analizei nevrozelor obsesionale şi „Este îndoielnic că oamenii au fost mai fericiți decât azi pe vremea când învățăturile religioase dominau neîngrădite, dar mai morali cu siguranță că nu au fost.(...). Dintotdeauna imoralitatea şi-a găsit în religie un sprijin nu mai mic decât şi-a găsit moralitatea" (Freud, 1991a, p. 395). De asemenea, „Două însuşiri umane dintre cele mai răspândite se fac vinovate de faptul că edificiul social nu se poate susține fără o anumită doză de constrângere, şi anume: oamenilor nu le vine în mod spontan pofta de a munci, iar argumentele nu pot să facă nimic împotriva patimilor lor" (Freud, 1991a, p. 369). Freud considera psihanaliza ca a treia lovitură semnificativă dată orgoliului uman, după teoriile lui Copernic şi Darwin.

Conotațiile semite ale discursului freudian au dobândit semnificații artificiale în economia statutului cognitiv al psihanalizei în proximitatea celui de-al doilea război mondial.

II.3.3. Psihanaliză şi nazism (Sorea, 2001e)

II.3.3.1. Freud şi Jung: perspectiva elveţiană

Mulți dintre intelectualii primei jumătăți a secolului XX, prinşi în vârtejurile istoriei, au avut a da seama de atitudinile, gesturile şi cuvintele lor din acea perioadă, redimensionate prin prisma consecințelor catastrofale ale orientărilor ideatice în vogă atunci. Carl Gustav Jung este unul dintre aceştia.

Psihologul elvețian este considerat cel mai de seamă disident al mişcării psihanalitice, mişcare pentru care disidența pare a fi trăsătură caracteristică. Începută sub auspicii favorabile, relația lui Jung cu Sigmund Freud a atins relativ repede punctul de maxim, în care acesta din urmă l-a desemnat pe psihologul elvețian drept *prinț moştenitor*, deteriorându-se apoi treptat până la ruptura finală din 1912. Jung care constatase compatibilitatea teoriilor lui Freud referitoare la refulări, împotriviri şi transfer cu propriile observații clinice, are meritul de a fi susținut ideile psihologului vienez în climatul ostil al conferinței de specialitate de la Baden-Baden, în 1906. Întâlnirea ulterioară a celor doi, considerată eveniment fericit de fiecare dintre aceştia, a reliefat convergența atitudinilor lor teoretice dar i-a sugerat lui Jung, conform chiar spuselor acestuia (Jung, 1994b), şi viitoarele incompatibilități. Aşezate sub semnul neputinței de a credita în egală măsură sexualitatea, acestea au provocat efectiv, mai târziu, ruptura.

Copleşit inițial de personalitatea lui Freud, Jung a ezitat mult înainte de a-şi contura şi exprima ideile proprii, eretice din perspectiva psihanalizei ortodoxe. Pigmentat cu leşinurile lui Freud, datorate interpretării în cheie oedipiană a unor atitudini ale lui Jung, şi cu oscilațiile celui din urmă între impertinență şi supunere filială, istoricul relației celor doi se derulează în jurul acestor ezitări. Evoluția gândirii lui Jung spre redefinirea libido-ului ca energie vitală, spre bagatelizarea sexualității infantile, resemnificarea spiritualistă a incestului şi postularea existenței unui inconştient colectiv, de asemenea spre originarea nevrozelor în prezent şi valorizarea implicită a viitorului, a fost considerată cu egală pertinență cauză sau consecință a raporturilor personale dezvoltate între cei doi psihologi, pe fondul unor nevroze mai mult sau mai puțin asumate şi controlate.

În ciuda animozității perene după 1912 în referirile lui Jung la Freud, psihologul elvețian şi-a originat explicit orientarea spirituală în ideația celui din urmă, considerându-şi scrierile dezvoltare legitimă a psihanalizei (Jung, 2001). Descriindu-l pe Freud ca extraordinar de inteligent şi remarcabil în toate privințele, Jung (2001) insistă pe dimensiunea mistică, neasumată de către acesta, a interesului pentru sexualitate (McLynn, 1996). Pentru Jung, ireligiozitatea aparentă a lui Freud maschează divinizarea sexualității şi amărăciunea permanentă a psihanalistului vienez se datorează imposibilității de a sesiza latura ei înălțătoare. Dogmatismul de care Jung îl acuză cu înverşunare pe Freud este, din această perspectivă, justificabil.

Frank McLynn (1996) evidențiază posibilitatea originării tensiunilor dintre întemeietorul psihanalizei şi *prințul său moştenitor* tocmai în refuzul lui Freud de a asuma dimensiunea religioasă a psihanalizei. Posibilitatea este întărită de atitudinea lui Jung care-şi recunoaşte explicit dispunerea într-o poziție filială față de Freud, părând a ignora în acelaşi timp trimiterile evidente la relația cu tatăl său adevărat. Biografii psihologului elvețian sunt în acord asupra existenței unui complex patern la fiul pastorului din Klein-Hüningen, lângă Basel. Jung îi reproşa tatălui său evitarea întrebărilor neliniştitoare, inerente unei raportări teologale la Dumnezeu în absența revelației, prin închidere în dogmă. Atitudinea lui Jung, oscilând între ură disprețuitoare şi compasiune, se împleteşte în relația cu Freud cu celălalt complex asupra căruia sunt în acord biografii: cel evreiesc. Originat parțial în orientarea sionistă a teologului Samuel Preiswerk, bunicul lui Jung dinspre mamă, şi parțial în asumarea convergenței ideilor proprii cu discursul freudian, acest al doilea complex, detectabil în animozitățile față de bărbații evrei şi atracție compensatorie față de evreice, întregeşte sfera conotațiilor relației dintre cei doi psihologi. Sigmund Freud nu este, în fapt, singura personalitate din proximitatea spirituală a lui Jung asupra căreia s-a abătut furia psihanalitic-filială a celui din urmă. I se pot alătura, e adevărat în transferări de mai mică anvergură, Bleuer, directorul spitalului de boli nervoase de la Burghölzli şi, mai târziu, Henri Bergson. Jung s-a împotrivit cu vehemență interpretărilor freudiene, din perspectivă oedipiană, a interesului său pentru cadavrele mumificate descoperite în mlaştinile din nordul Germaniei, a

susținerilor sale referitoare la motivațiile religios reformatoare ale faraonului Akhenaton al IV-lea şi, nu în ultimul rând, a celebrului vis jungian despre casa cu două cranii în pivniță. Aceste împotriviri probează, în bună tradiție psihanalitică şi în ciuda semnificativei miopii a profesionistului, operaționalitatea complexului patern.

De altfel, întregul scrierilor lui Jung este, în conotațiile lui esențiale, tentativă de depăşire a creştinismului canonic şi a freudismului, cele două modalități parental semnificative de asumare a lumii din punctul de vedere al lui Jung. Considerându-le pe acestea din urmă necesare dar incomplete, prin reliefarea unilaterală a binelui sau a răului din natura umană, Jung argumentează pentru cuaternitate eretică şi pentru sexualitate spiritualizată, împletindu-şi ripostele în discurs.

II.3.3.2. Freud şi Jung: perspectiva vieneză

Dinspre Viena, reacțiile declanşate de evenimentele semnificative ale relației celor doi psihologi sunt, la nivel manifest, mai puțin spectaculoase, în conformitate, în fapt, cu diferențele temperamentale dintre Freud şi Jung. Aceste diferențe au fost, de altfel, evidențiate şi exploatate de cel din urmă în elaborarea lucrării sale despre tipurile psihologice.

Freud s-a aflat, la rându-i, pentru multă vreme, consideră biografii (McLynn, 1996), într-o relație de transfer narcisic idealizant cu Jung. În felul acesta poate fi explicată tentativa întemeietorului psihanalizei de a-l aşeza, în 1910, la Nürenberg, în fruntea proaspăt înființatei *Asociații Internaționale a Psihanaliştilor*, cu puteri nelimitate, pe psihologul elvețian, în ciuda protestelor justificate ale fidelilor discipoli vienezi. Freud şi-a motivat pertinent atitudinea prin necesitatea mondializării şi *arienizării* psihanalizei, dar toleranța neobişnuită pentru ulterioarele desfăşurări eretice şi pentru inconsecvențele comportamentale ale lui Jung a consternat şi a îndepărtat mulți susținători ortodocşi. Avertizat din timp asupra conotațiilor oedipiene ale atitudinilor psihiatrului de la Burghölzli, Freud a asistat cu amărăciune la deteriorarea treptată, într-o succesiune de situații supraîncărcate emoțional, a reprezentărilor despre *prințul moştenitor* şi a relației cu acesta. În contextul incontestabilei rigidități manifestate în privința libertăților ideatice ale celorlalți discipoli ai săi, între care Alfred Adler, Wilhelm

Stekel şi Otto Rank fac figură de disidenți semnificativi, Freud a amânat la limită ruptura cu Jung şi declararea orientării şcolii psihanalitice de la Zurich drept ilegitimă.

Dintre scrierile lui Freud, numai *Totem şi tabu,* tentativă declarată explicit şi nu în întregime fericită de a-l înfrunta pe Jung pe terenul propriu acestuia, înregistrează un ecou semnificativ al rupturii. De altfel, inapetența psihologului vienez pentru ideile altora, neconfirmate prin revelații personale, a fost deseori consemnată.

Fără a se regăsi în discursul freudian de specialitate, relația cu Jung şi, mai ales, sfârşitul abrupt al acesteia s-au constituit în motive de îndelungată tulburare pentru părintele psihanalizei. Între declararea psihologului elvețian drept imatur, necinstit şi patologic mincinos, mărturisirea către Sandor Ferenzi, în 1912: „Jung este probabil în apogeul nevrozei sale. Dar, indiferent cum vor evolua lucrurile, se pare că încercarea de a-i aduna laolaltă pe evrei şi pe goimi în slujba psihanalizei a dat greş. Se separă precum uleiul de apă" (McLynn, 1996, p. 294) şi finalul ultimei scrisori către Jung: „Există o convenție între noi, psihanaliştii, potrivit căreia niciunul dintre noi nu trebuie să se simtă ruşinat de propriile nevroze. Dar unul care se comportă anormal şi continuă să țipe că este normal dă de bănuit că nu poate să facă față propriei boli. În consecință, propun să punem definitiv capăt relațiilor noastre personale" (McLynn, 1996, p. 316), pe de o parte, şi aprecierea detaşată referitoare la lipsa de importanță a disidenților lui Adler şi Jung, din *Viața mea şi psihanaliza*, pe de altă parte, se întinde un interval de considerabile frământări.

II.3.3.3. Semnificaţia încărcăturii afective a relaţiei dintre Freud şi Jung

Încărcătura emoțională aferentă reprezentării relației dintre C. G. Jung şi Sigmund Freud din perspectivă elvețiană este comparabilă cu cea a reprezentării vieneze. Admițând faptul că fiecare versiune a analizei psihologice este emblemă şi compendiu de probleme personale ale psihologului, nu trebuie ignorat faptul că reacțiile diferite ale celor doi psihologi şi ecourile disproporționate ale raporturilor personale în scrierile lor dau indicii despre notele caracteriale definitorii şi despre capacitatea fiecăruia de a-şi stăpâni emoțiile.

Intensitatea trăirilor protagoniştilor acestei relații, nefirească la un prim nivel de abordare, poate fi în fapt comparată cu consecințele primelor experimente, neprotejate, cu elemente radioactive. Protecția prin analiză didactică s-a impus relativ curând cu statut de necesitate, dar primii psihanalişti n-au fost mai întâi psihanalizați.

Intensitatea afectivă a reprezentărilor reciproce este tocmai motivul pentru care relația lui C. G. Jung cu Sigmund Freud este semnificativă în abordarea acuzațiilor de antisemitism aduse psihologului elvețian, constituindu-se chiar în inevitabil fundal de dezbatere.

II.3.3.4. Naivitate şi nazism la C. G. Jung (Sorea, 2001b)

Vederile de dreapta ale lui Carl Gustav Jung sunt incontestabile. Frank McLynn consideră discursul socio-politic al acestuia expresie a unui ultraconservatorism tradițional (McLynn, 1996). Natura este aristocratică, susține Jung, şi doctrinele comunitare merg împotriva acesteia. În mulțime, omul coboară la un nivel intelectual inferior şi-şi scoate la lumină demonii. Comunismul este rezultatul asumării neadecvate a unui arhetip, în forma sa primitivă şi, de aceea, fascinantă pentru mințile nedezvoltate. Este condamnabil pentru valorizarea păturilor inferioare ale societății, pentru lipsa de spiritualitate şi încercarea de a crea o religie laică. Este expresia nefericită a forțelor anarhice ale inconştientului colectiv. Nu este, însă, singura expresie a acestora. Fascismul este alternativa dezirabilă, în virtutea caracterului său deopotrivă progresist şi reacționar, a elitismului şi a îngăduinței pentru proprietatea particulară şi religie. Il Duce este un personaj religios arhetipal, cruzimea franchiştilor este justificabilă în virtutea caracteristicilor temperamentului spaniol care permite o comportare civilizată numai dacă este contrabalansată de atrocități, iar Hitler, taumaturg şi tămăduitor, are calități de medium ce-i permit să acționeze ca avatar al statului. În plus, Jung, pe care-l impresionase puternic *Aşa grăit-a Zarathustra,* se consideră singurul în măsură să-l înțeleagă pe Nietzsche, filosoful de geniu care şi-a cunoscut târziu personalitatea nr. 2, dându-i drumul, fără precauție, într-o lume neînțelegătoare.

Pe fundalul orientării explicite de dreapta, acuzațiile aduse psihologului elvețian vin din două principale direcții: lui Jung i se

reproşează colaborarea cu naziştii în domeniul politicii psihanalitice şi, nu independent de aceasta, faptul de a fi oferit, prin discursul său referitor la cultura şi mentalitatea evreilor, suport teoretic antisemitismului nazist.

Prima dintre acuze se întemeiază pe acceptarea imediată de către Jung a funcției de preşedinte al *Societății Internaționale de Psihoterapie* după preluarea puterii de către Hitler. În calitate de preşedinte al acestei societăți, Jung era şi redactor-şef al revistei acesteia, *Zentralblatt für Psychoterapie.* Psihologul elvețian a recomandat *Societății Internaționale de Psihoterapie* să accepte afilierea la aceasta a societății distincte, de orientare nazistă, înființată în Germania, în septembrie 1933, societate condusă de prof. H. M. Göring, vărul mareşalului celui de-al treilea Reich. Societatea germană a colaborat cu *Zentralblatt für Psychoterapie* şi profesorul Göring a pregătit un supliment special al revistei, conținând un manifest pronazist, destinat psihanaliştilor germani. În circumstanțe rămase neclare—greşeală, incompetență sau rea voință, manifestul a apărut în numărul principal din decembrie 1933 al revistei, nu numai în suplimentul pentru Germania. În acelaşi număr din decembrie 1933, Jung a semnat, în calitate de redactor-şef, un articol referitor la deosebirile psihologice dintre evrei şi germani (Fordham, 1998). Criticat imediat pentru atitudinea sa pronazistă, psihologul elvețian şi-a exprimat regretul pentru asocierea numelui său cu manifestul lui Göring, dar n-a demisionat nici din funcția de preşedinte al societății, nici din cea de redactor-şef al *Zentralblatt für Psychoterapie.* Atitudinea sa este cu atât mai semnificativă cu cât în confruntarea de orgolii din perioada despărțirii sale de Freud a renunțat la preşedinția *Asociației Internaționale de Psihanaliză* şi la funcția de redactor-şef al *Jahrbuch* din motive mult mai puțin întemeiate. Înregistrarea integrală, recuperată târziu, a unui interviu net pronazist cu Jung, la Radio Berlin în iulie 1933, a fost considerată, de asemenea, semnificativă pentru conturarea orientării politice a acestuia. *Zentrablatt für Psychoterapie* a continuat să publice, cu acordul lui Jung, articole conținând elogii la adresa lui Hitler şi atacuri, uneori virulente, la adresa evreilor. Jung însuşi a criticat în paginile revistei, în 1934, psihanaliza de ascendență freudiană, pentru originarea nevrozelor în copilărie, şi orientarea adleriană, pentru valorizarea voinței de putere ca element de bază al comportamentului uman, minimalizând

calităţile inconştientului colectiv ebraic şi evidenţind dimensiunea creatoare a arienismului. Mai mult, l-a numit în 1936 pe prof. M. H. Göring coeditor al *Zentralblatt für Psychoterapie* şi a ameninţat că demisionează atunci când membrii secţiunii olandeze a *Societăţii Internaţionale de Psihoterapie* s-au opus intrării psihoterapeuţilor nazişti în societate. Jung a demisionat într-adevăr din funcţia de preşedinte al societăţii, dar abia în 1939, când, având un vot majoritar asigurat prin prezenţa masivă a psihoterapeuţilor filonazişti italieni, unguri şi japonezi, Göring a refuzat să-l asigure pe Jung că în funcţionarea societăţii nu vor interveni *reglementări ariene*.

Acuzaţia de antisemitism adusă lui Jung este susţinută de interesul său pentru psihologia raselor, în anii '30. Scrierile ce concretizează acest interes, în contextul politic determinat, pot fi considerate cel puţin lipsite de tact. Insistând repetat asupra dreptului său ştiinţific de a investiga particularităţile psihologice de rasă, Jung vorbeşte despre componenta rasială a inconştientului colectiv şi despre cele două straturi ale psihicului evreiesc, primul, la suprafaţă, constituit ca adaptare la cultura gazdă, şi cel de-al doilea, de profunzime, de alcătuire biblică. Evreilor le lipseşte, consideră psihologul elveţian, contactul nemijlocit cu chtonicul şi forţa primitivă degajată din acesta. Sentimentul de *popor ales* îi aşează într-o permanentă aşteptare a Mântuitorului, construindu-le implicit un complex de inferioritate. Dobândirea unei patrii îi va transforma, în conformitate cu principiul enantiodromiei, drag şi indispensabil lui Jung, din victime în persecutori.

Într-o voit perpetuată ambiguitate, Jung aşează sub sintagma *psihologie evreiască* alternativ caracteristicile definitorii ale psihicului semit şi psihanaliza. Criticând lucrările lui Freud şi Adler, psihologul elveţian încearcă să le acrediteze originarea în dimensiunea rasială specifică. Miza acestei încercări punctează în economia conflictului dintre Jung şi ex-maestrul său vienez: produse ale psihicului evreiesc, teoriile lui Freud şi ale lui Adler, complementare în accepţiunea lui Jung, nu sunt general-uman valabile.

În alternativă la psihologia semită, psihologul elveţian evidenţiază conotaţiile definitorii ale psihicului germanic. Acesta din urmă este, la rându-i scindat. Partea superioară este creştină şi luminoasă iar partea inferioară, simbolizată prin Wotan, este întunecată şi păgână.

Consistența redusă a stratului creştin se datorează impunerii prin sabie a dogmei christice într-un moment în care poporul german abia depăşise stadiul polidemonic, intrând în politeism. Zeii păgâni, aflați aproape de suprafața inconştientului, țâşnesc cu uşurință în lume, penetrând învelişul creştin. În felul acesta se explică apetitul creator al germanilor şi, totodată, mişcarea național-socialistă. Jung consideră că ascensiunea lui Hitler şi capacitatea acestuia de a strânge în juru-i mulțimile se datorează activării arhetipului lui Wotan. Germanicul Wotan este zeu al vijeliilor, al patimilor şi setei de luptă şi vrăjitor neîntrecut, inițiat în toate tainele. Este zestre strămoşească germanică, expresie a însuşirilor fundamentale caracteristice ale poporului german (Jung, 1994b). Revenirea lui este facilitată de slăbirea stratului creştin sub impactul factorilor economici, politici şi psihologici activi în Germania acelei perioade. *Aşa grăit-a Zarathustra* a genialului Nietzsche este vestirea deşteptării zeului războinic din somnul său milenar.

Susținătorii lui Jung au căutat în biografia acestuia argumente împotriva acuzațiilor de nazism şi antisemitism. Jung însuşi şi-a justificat atitudinea criticabilă manifestată după apariția articolului lui Göring în *Zentralblatt für Psychoterapie* ca încercare de protejare pe termen lung a psihanalizei şi a psihanaliştilor evrei. A recomandat primirea călduroasă în secțiunea elvețiană a *Societății Internaționale de Psihoterapie* a psihoterapeuților semiți expulzați din secțiunea germană pronazistă a societății şi, în 1938, a organizat o acțiune de scoatere a lui Freud din Viena nazistă, acțiune nefinalizată din cauza refuzului indignat al celui din urmă de a se lăsa ajutat de Jung. Până la urmă, în 1939, când componența *Societății Internaționale de Psihoterapie* a devenit majoritar pronazistă, a demisionat de la preşedinția acesteia.

Jung şi-a aşezat discursul referitor la specificul evreiesc sub semnul curatului interes ştiințific. Ideile lui nu se opun spectaculos părerilor unor savanți sioniști (McLynn, 1996) şi chiar Freud şi-a construit lucrarea *Moise şi monoteismul* în jurul interogațiilor despre caracteristicile sufletului semit. Interesul lui Jung pentru psihologia raselor nu-i vizează, de altfel, exclusiv pe evrei. Psihologul elvețian a încercat, în diferite contexte, identificarea trăsăturilor psihice caracteristice slavilor, celților, negrilor, amerindienilor şi popoarelor orientale.

Odată cu îngroşarea contururilor politicii hitleriste, atitudinea lui Jung virează spre pesimism şi cinic. Psihologul elveţian se pronunţă împotriva teoriilor ideologului mişcării naţional-socialiste, Alfred Rosenberg, şi declară *Mein Kampf* un talmeş-balmeş (McLynn, 1996). Îi diagnostighează Germaniei o isterie generalizată la nivel naţional şi o dorinţă secretă de război, originând în acestea lipsa hipnotică de opoziţie la ascensiunea lui Hitler. Susţine, în 1939, în huiduielile participanţilor germani la conferinţa cercului Eranos, că Germania şi Hitler sunt posedaţi şi refuză să-l consulte neoficial pe Führer, la solicitarea medicilor acestuia, îngrijoraţi de tulburările-i comportamentale (McLynn, 1996).

Atitudinea naziştilor faţă de scrierile lui Jung a cunoscut, de asemenea, o gamă largă de tonuri. Preluând şi valorizând teoriile convenabile ideologiei naţional-socialiste, aceştia au cenzurat drastic sau au interzis lucrările critice ale psihologului elveţian.

După 1945, Jung a desfăşurat un atac furibund împotriva poporului german pe care-l considera în mod nediferenţiat vinovat de război şi de urmările acestuia. Hitler a fost urmat cu entuziasm pentru că oglindea isteria germanilor, rezultat al debilităţii lor naţionale. Antisemitismul nazist este rezultatul unei încercări de desfiinţare a propriilor păcate în alţii. Concretizarea oribilă a acestui antisemitism este rodul fascinaţiei răului asupra sufletului primitiv germanic. Existenţa lagărelor de exterminare trebuie asumată cu statut de vină colectivă de către întregul popor german. Mai mult, întreaga Europă poartă vina secundă de a fi permis comiterea unor crime împortiva păcii şi umanităţii pe teritoriul ei.

Argumentele aduse de susţinătorii lui Jung împotriva acuzaţiilor de nazism formulate la adresa acestuia sunt contestabile şi au fost, pe rând, contestate. *Zentralblatt für Psychoterapie* a publicat după 1933 articole filonaziste despre care este greu de crezut că redactorul ei şef nu ştia nimic, aşa cum a afirmat disculpându-se în cazul manifestului lui Göring. Interesul ştiinţific al lui Jung pentru psihologia raselor şi pentru specificul evreiesc a crescut spectaculos în anii '30 ai secolului trecut, deşi ruptura de psihanaliza ortodoxă data din 1913. Atitudinile antinaziste din 1938-1939 nu sunt nici spectaculoase, nici foarte periculoase, aparţinând unui reputat psiholog arian dintr-o ţară neutră. Demisia din funcţia de preşedinte al *Societăţii Internaţionale de Psihoterapie* succede deplasării centrului de greutate decizională în cadrul acesteia.

Criticile aspre aduse în *După catastrofă* Germaniei naziste sunt ulterioare războiului, dezvăluirilor despre lagăre şi, nu în ultimul rând, acuzelor referitoare la simpatiile politice ale lui Jung. Ar putea fi considerate, la limită, reacţie psihologică normală la ieşirea dintr-o situaţie înfricoşătoare a cărei gravitate este percepută târziu (McLynn, 1996). În plus, descrierea germanilor prinşi în isteria generalizată oferă un uluitor exemplu de proiectare a umbrei. Psihologul elveţian consideră că distanţarea exagerată a polilor opuşi ai psihicului în isterie justifică energia şi puterea de acţiune a germanilor şi contradicţiile interne ale sufletului lor. Disocierea personalităţii, inconştienţa în ceea ce priveşte umbra (sic), justificări prin teoria supraomului, nevoie de recunoaştere admirativă, megalomanie, îngâmfare, aroganţă şi lipsă tragică de curaj civic sunt trăsături atribuite de Jung poporului german în preajma celui de-al doilea război mondial. Combinarea acestor trăsături conturează însă un portret uşor recognoscibil creatorului psihologiei analitice.

Indiferent de motivaţiile subtile ale atitudinii sale din primii ani de după război, criticile aduse germanilor de către fostul lor elogiator aruncă cel puţin un semn de întrebare asupra integrităţii caracteriale a lui Jung. În biografia acestuia, există şi alte prilejuri pentru astfel de interogaţii (McLynn, 1996).

În prima jumătate a secolului XX, orientările filogermanice de dreapta nu erau neobişnuite, nici rare. O astfel de orientare cristalizează pe doi versanţi: unul luminos, de identificare şi valorizare a specificului german, şi celălalt întunecat, de discreditare rasială a evreilor şi justificarea restrângerii libertăţilor acestora. Pe primul dintre versanţi, Jung se întâlneşte cu Nietzsche, Heidegger, Wagner şi mulţi alţi intelectuali pe care istoria culturii nu-i tratează cu prea mare asprime. Pe cel de-al doilea dintre versanţi, acuzaţile la adresa lui Jung prind consistenţă. Thomas Mann, iritat de reacţia neadecvată a redactorului-şef al *Zentralblatt für Psychoterapie* la apariţia articolului lui Göring, interpretează radicalismul lui Jung ca mască pentru ultra-conformismul ce caracterizează în general orientările de dreapta, acuzându-l pe psihologul elveţian de periculoasă şi iraţională aşezare pe direcţia curentului. Jung este, însă, mai mult decât conformist în entuziasmul pe care-l manifestă anunţând trezirea lui Wotan. În războiul său personal cu Freud, naţional-socialismul însemna vânt

eficient în pupa. Aceasta pare a fi ordinea firească de înlănțuire a lucrurilor: pe fondul scânteietor al confruntării celor două personalități, antisemitismul lui Jung este în principal antifreudism şi abia la nivel secund ideologie şi Weltanschauung. Însuşi psihologul elveţian şi-a mărturisit tendința de a echivala termenii *freudian* şi *evreiesc* (McLynn, 1996). Pentru Jung, Freud ar fi trebuit să fie tatăl ideal, dorit în adolescență, iar psihanaliza revelație esențială. Eşuarea acestei reprezentări, reiterare a situației centrate pe tatăl său adevărat şi pe religiozitatea goală, dogmatică, a acestuia, a aşezat frustrarea personală a lui Jung în miezul lumii. Semnificativ, în acest context, este faptul că demisia celui din urmă de la conducerea *Societății Internaționale de Psihoterapie* şi a revistei acesteia, în 1939, coincide cronologic cu moartea lui Freud. Cristalizată în jurul egocentrismului fabulos al lui Jung, atitudinea lui din perioada premergătoare războiului sugerează o inconştiență catalogabilă drept infantilă dacă infantil n-ar conota nevinovăția. Psihologul elveţian a ignorat cu seninătate avertismentele contemporanilor asupra greutății în aur pentru nazişti a scrierilor lui referitoare la specificul evreiesc, aventurându-se în considerații cel puțin indecente intelectual în acel context politic. S-a aşezat cu nesăbuință şi naivitate alături de nazişti, încercând să câştige Germania de partea psihologiei sale analitice în dispută cu freudismul. A periclitat situația evreilor încercând să discrediteze psihologia lor specifică. După război s-a înfuriat pe întregul popor german în felul în care un copil se înfurie pe jucăria stricată. La sfârşit, acuzat de antisemitism de supraviețuitorii bulversați ai holocaustului, a ridicat senin umerii, mărturisind *Ei bine, am alunecat!* (McLynn, 1996).

Juridic, atitudinea lui Jung este greu de prins într-o acuzație concretă. Mai mult, evidențierea colosalei încărcături emoționale a confruntărilor dintre psihologul elveţian arian şi maestrul său evreu facilitează accesarea empatică a alunecării celui dintâi în antisemitism. Cu toate acestea, Jung nu este lipsit de vină. Inconştiența lui, aparent suport pentru circumstanțe atenuante, îl acuză în fapt în dimensiunea esențială a ființei sale. Rostul individului creator este acela de a lumina cărarea spre adevăruri. Jung care s-a considerat mereu într-o relație privilegiată cu divinitatea, şi-a închis ochii şi urechile, lăsându-se în voia curentului ce-l apropia de satisfacerea intereselor sale individuale şi-i

confirma teoria despre arhetipuri. O astfel de atitudine, nefirească în orice demers intelectual, dobândeşte în cazul lui Jung, profet şi mentor al generațiilor de după război, conotații absurde: individuația, împlinire de sine în psihologia analitică, acordează individul la esențele Universului. Ignorând semnificația mutațiilor concrete pe scena lumii, Jung, în fapt se autodesființează. Schema compensării enantiodromatice a deficiențelor de caracter prin utilitatea scânteierilor de geniu se dovedeşte nefuncțională în cazul lui. Individuația, presupusa perlă din scoică, nu-şi poate valida statutul de cale privilegiată de acces la alcătuirile lumii, întrucât nu recunoaşte ce i se întâmplă acesteia. Către mijlocul secolului trecut, partea întunecoasă, rea a sufletului omenesc şi-a schimbat locul predilect de manifestare, ieşind din apartamentele private la larg şi făcându-se război. Psihologia analitică ar fi trebuit să înregistreze această deplasare de obiect, însoțind-o măcar interogativ. Centrat excesiv şi exclusiv pe sine, Jung n-a făcut acest lucru, vestind în schimb entuziast trezirea lui Wotan în sufletele germanilor.

După război. Bruno Bettelheim nota: „Lagărele de concentrare au creat un original nou. Gândirea postmodernității trebuie să se sprijine de acum înainte nu pe povestirea mitică a uciderii tatălui, aşa cum voia Freud, ci pe povestirea istorică a exterminării evreilor din Europa" (Di Mascio, 2000). Problematica răului a virat abrupt în anii din preajma războiului dinspre axiologie spre ontic. În acest context, dezbaterile prolifice şi neconcludente despre moralitatea lui Jung alunecă în desuet. Vina esențială a acestuia nu vine din acest registru. Jung este vinovat pentru că a lăsat răul să se înfăptuiască prin el, nesesizându-i dimensiunile.

Aceasta ar trebui să fie concluzia, de nu cumva uluitoarea inadecvare la socio-politic trebuie considerată semn al unei luări în posesie. În acest caz, într-o fascinantă suprapunere a nivelurilor de discurs, Jung a fost simultan vestitor al trezirii lui Wotan în faptă şi în cuvânt, şi trebuie tratat, ca orice mesager, independent de conținutul mesajului său.

II.4. Articulările conceptuale ale gândirii lui C.G. Jung. Dimensiunea socio-antropologică a psihologiei analitice

II.4.1. Semnificaţia procesului de individuaţie în psihologia analitică

II.4.1.1. Dimensiunea teleologică a individuaţiei (Sorea, 2015b)

Individuația este scopul evoluției psihice a individului. „Nu există procese psihice *fără scop*, este o ipoteză de cea mai mare valoare euristică faptul că psihicul este esențial orientat către un scop" scrie Jung (1999b, p. 64). Individuația este procesul de formare a individului ca unitate psihologică indivizibilă. Procesul, natural şi spontan, se desfăşoară pe fondul conflictului conştiinței cu inconştientul şi reprezintă demersul de eliberare definitivă a omului de sub dominația celui din urmă (Jung, 2003a). Procesul de individuație răspunde unei necesități naturale şi se desfăşoară în sensul firesc de evoluție umană. Procesul individuator este un proces biologic prin care, în mod mai mult sau mai puțin simplu, ființa vie ajunge la deplinătate, devenind ceea ce, de la început, trebuie să fie. Ca realizare de sine, autoactualizare, individuarea se petrece în toate organismele vii şi chiar la nivel anorganic. Cristalul este materie individuată (Stevens, 1996).

David Norton (apud Palmer, 1999) consideră individuația, în accepțiunea pe care Jung o dă termenului, *eudaimonism*. *Eudaimonism* înseamnă aici trăire în armonie cu propriul daimon, cu potențialitatea înnăscută de dezvoltare individuală deplină, adică. Armonizarea presupune actualizarea acestei potențe.

Individuația este „procesul prin care dezvoltarea parcursă înăuntrul cuiva ajunge să fie percepută conştient" (Stevens, 1996, p. 95). Tendința spre realizarea deplină a totalității inconştiente se împlineşte în cazul omului printr-o conştientizare totală (Jung, 2001). *A te individua* înseamnă la Jung a-ți realiza existența personală ca expresie unică a umanității. Individuația conferă unicitate şi independență persoanei. Este proces strict individual pentru care nu există rețete universal valabile.

Procesul nu exclude individul din lume ci concentrează lumea în el (Jung, 1994b). Nu este individualism, nu accentuează opoziții față de exigențele existenței colective. Induce, dimpotrivă, o bună îndeplinire a menirii colective a persoanei (Jung, 1997b). Este identificare cu sine şi totodată cu omenirea. Este simultan integrare şi relaționare. Este proces subiectiv de asumare a aspectelor nefamiliare ale propriului

psihic şi proces intersubiectiv. Realizarea individuației impune recunoaşterea totalității şi completitudinii umanului. Dar a socoti individuația drept atingere a perfecțiunii reprezintă o utopie (Minulescu, 2001). Esențială în proces este măsura în care personalitatea este autentică în raport cu potențialitățile sale. „Pentru desăvârşire, viața nu are nevoie de perfecțiune ci de caracter complet. Pentru acest lucru e necesar un ghimpe în inimă, e nevoie de a suporta imperfecțiunea, fără de care nu există nici înainte, nici urcuş" (Jung, 1996, p. 154).

Sinele este la Jung arhetipul integrării psihice. Procesul de individuație este orientat arhetipal spre realizarea Sinelui (Palmer, 1999). Sinele înglobează potențialitățile individuatoare ale speciei, generând manifestări totalizatoare în artă, religie şi viața lăuntrică (Stevens, 1996). Este totodată factor intern calăuzitor al procesului individuator şi dimensiune psihică înnăscută. Este țel al individuației şi generator al impulsurilor acesteia. Orice imagine a Sinelui îndeplineşte o funcție etică. Arhetipul este impulsul şi țelul, nu atingerea țelului. Imaginile arhetipale sunt ghizi morali, orientând evoluția de la ceea ce este individul la ceea ce acesta se cuvine să fie (Wehr, 1999). În felul acesta, aşa „cum omul este deocamdată ceea ce a fost dintotdeauna, el este deja ceea ce va deveni (Stevens, 1996, p. 86).

Eul este centrul conştiinței. În diferitele şcoli psihologice conotațiile realizării de sine se organizează în jurul descoperirii identității Eului şi a stabilizării acestuia. Realizarea de Sine la Jung înseamnă descoperirea conştientă a Sinelui şi intrarea în relație cu acesta. Relația stabilizează Eul dar îi conferă acestuia o identitate diferită de cea inițială (Minulescu, 2001). Exeprienţa Sinelui este întotdeauna o înfrângere pentru Eu, deşi Sinele are nevoie de Eu în procesul de individaure, neputându-se realiza decât prin acesta. Accesul la transconştiință este condiționat de supraviețuirea conştiinței responsabile de conversie. „La capătul individuației, ceea ce trebuie să ne aştepte nu este refuzul forței rațiunii şi al capacității ei de discernământ, nu este un iraționalism oarecare, este depăşirea rațiunii care a fost asumată toată, este trecerea de la conştiință la o transconştiență care nu o distruge pe prima ci o *exaltă*, din contră, împingând-o în cel mai înalt grad al său de exercițiu" (Jung, 1980, p. 154). Unificarea individuatoare nu se produce însă în Eu, ci în Sine— sinteză a Eului cu inconştientul suprapersonal.

Sinele, ca arhetip al totalității ce modelează instinctul individuator, inițiază conturarea Eului în prima etapă a procesului de individuație. Sinele ca totalitate e anterior Eului. Acesta din urmă se separă progresiv din Sine şi se dezvoltă în prima jumătate a vieții individului. În stadiul infantil nu există Eu de sine stătător, totul este inconştient. Această nediferențiere originară se constituie în referent al miturilor pardisiace (Minulescu, 2001).

II.4.1.2. Etapele procesului individuator

Procesul individuator este fără sfârşit. E o continuă confruntare a conştiinței cu inconştientul. În această confruntare pot fi izolate două mari etape, arată Jung. Prima etapă, corespunzătoare tinereții individului, este centrată pe formarea Eului în relație cu mediul său înconjurător. În prima jumătate a vieții, individul devine realitate de sine stătătoare. A doua etapă, corespunzătoare maturității individului, este cea de deplasare a centrului psihicului de la Eu la miezul întregului alcătuit din conştient şi inconştient. Recentrarea este o transformare psihică fundamentală. Ea se petrece instinctiv şi este ghidată de activarea succesivă a a arhetipurilor. Acestea din urmă condensează diferitele tipuri de experiențe din evoluția speciei umane şi se manifestă în imagini arhetipale. Arhetipurile furnizează informație psihologică specifică privind modul de desfăşurare a procesului individuator (Palmer, 1999), susținând devenirea programată a psihicului.

În cea de-a doua jumătate a vieții se produce relativizarea poziției Eului care relaționează cu Sinele. Această relativizare este rezultatul procesului de asumare a conținuturilor inconştientului obiectiv. În felul acesta, individul se percepe ca agent participant la o experiență universală. În prima jumătate a vieții, Eul devine puternic şi eficace. Apoi îşi recunoaşte statutul subordonat în relație cu Sinele. Maturizarea presupune hrană, căldură, protecție, familie, spațiu de explorare, joc, comunitate. Acestea sunt necesități arhetipale concretizate în experiențe individuale unice. Înaintarea în vârstă este simultan trecere de la biologic şi social la cultural şi spiritual (Stevens, 1996). Dimineața este a naturii iar seara se înstăpâneşte cultura. Dar copilăria şi adânca bătrânețe sunt deopotrivă cufundări în inconştient. Debutul şi desăvârşirea procesului individuator se suprapun în temeiul nediferențierii conştientului de inconştient. Jung numeşte *enantiodromie* procesul natural de schimbare a orientării psihicului

între cele două jumătăți ale vieții: de la dezvoltarea Eului la întoarcerea acestuia spre Sine şi de la alienarea de Sine la mântuire prin acesta. Individuația, în cele două etape ale sale, presupune coevoluția dimensiunilor subiectivă şi obiectivă ale psihicului. Este proces subiectiv interior, de integrare, şi este proces relațional obiectiv. Omul este o ființă semnificativă la nivel universal, pe dimensiunea impersonală şi obiectivă. Viața omului este un proces de adaptare la acest adevăr comunicat de inconştient prin arhetipuri (Wehr, 1999).

În cea de-a doua fază a lui, procesul individuator este cu necesitate dureros, dificil şi periculos (Palmer, 1999). Individuația înseamnă integrare treptată în conştient a Sinelui inconştient atemporal, adică a umanității ancestrale găzduite de fiecare individ (Stevens, 1996). Înseamnă concentrarea şi dezvoltare a capacităților proprii în vederea trăirii ambivalenței umane. Integrarea contrariilor este orientare teleologică intrinsec umană (Palmer, 1999). Ea presupune asimilarea părților depreciate şi refulate ale psihicului. Această integrare unificatoare a contrariilor, ca experiență a totalității (Jung, 1998b), este cel puțin incomodă. Sinele inconştient corespunde Supra-Eului freudian, fiind o sursă de permanente conflicte morale. Retragerea lui din stare de proiecție, adică trecerea din stadiul potențial în cel actual, îl transformă într-o *unio oppositorum* (Jung, 1997a). Individuația este *mysterium coniunctionis*, unire a jumătăților contradictorii. Omul mitic primordial este un simbol al reconcilierii contrariilor psihologice (Jung, 1999b).

A doua etapă a procesului individuator, deşi susținută ereditar şi instinctiv, nu se declanşează şi nu este parcursă cu necesitate de către toți indivizii umani, consideră Jung. Nedeclanşarea etapei se datorează lipsei de maturitate psihologică a individului. Neparcurgerea ei se datorează refuzului acestuia de a se întoarce spre Sine, desprinzându-se din constrângerile exterioare. Declanşarea şi direcționarea procesului individuator sunt semnalate prin coincidențe semnificative şi/ sau boală psihică. Criza de la mijlocul vieții poate trezi Sinele, restul vieții derulându-se, în acest caz, ca şansă a dezvoltării lui (Stevens, 1996).

II.4.1.3. Confruntarea edificatoare cu arhetipurile

Pacientul este, din punctul de vedere al lui Jung, un candidat la individuație. Unirea conştientului cu inconştientul, reprezentând funcția transcendentă a procesului de individuație, are efect curativ (Jung, 1999b). Psihoterapia are, în acest context, două scopuri:

redarea sănătății individului şi, respectiv, ghidarea procesului de individuație. Acesta din urmă nu este legat automat de vindecare (Minulescu, 2001).

Boala este un act creator, autonom. Simptomul este un indicator al procesului de individuație. Nevroza este o formă inferioară de adaptare într-o individuație alterată din pricina nesatisfacerii unor nevoi arhetipale esențiale la momentul potrivit (Stevens, 1996). Este impuls de lărgire vindecătoarea a conştiinței.

Nu există individuare fără depresie. Aceasta provoacă regresia la copilărie şi activează implicit nevoia de nediferențiere psihică proprie acesteia. Depresia este suport al creşterii ulterioare. Procesul individuator survine pe necesitatea depăşirii unor dificultăți aparent irezolvabile şi este depăşire dureroasă a acestora (Jung, 1997b). În cea de-a doua etapă a sa, individuația presupune confruntarea cu arhetipurile în vederea asumării conştiente a încărcăturii lor energetice. Presupune descoperirea *umbrei* şi a morții. Presupune eliberarea conştientă şi treptată a Sinelui din învelişul *personei*, masca individualizată a spiritului colectiv. Disoluția personei este simultan descătuşare a imaginarului.

Confruntarea cu inconştientul declanşează forțe creatoare. *Anima* şi *animus*, arhetipurile genului opus, mediază integrarea aspectului creativ al inconştientului în conştient (Minulescu, 2001). În fiecare dintre reprezentările acestor două arhetipuri se întâlnesc informațiile ancestrale ale experimentării genului opus cu experiențele personale legate de părintele de sex opus şi de persoana ori persoanele iubite. Pentru desfăşurarea corectă a procesului individuator, părinții individuali trebuie să fie îndeajuns de buni pentru a aproxima cerințele arhetipale. Sexualitatea deschide posibilitatea întâlnirii psihologice cu celălalt. Erosul actualizează posibilități latente de evoluție (Săhleanu & Popescu-Sibiu, 1972). Este individuator întrucât este simbol al *mysterium coniunctionis* (Minulescu, 2001). În preajma vârstei de 45 de ani, bărbații îşi descoperă sentimentele delicate iar femeile intelectul. Feminizarea bărbaților şi virilizarea femeilor reprezintă o regresiune în cazul individului tânăr. Fenomenul dobândeşte însă altă semnificație în cea de-a doua jumătate a vieții: este asimilare a tendințelor sexuale opuse, etapă necesară în procesul individuator. În acelaşi context, simbolismul matern se deplasează referențial spre inconştientul perceput ca matrice creatoare, modificând implicit conotațiile complexului oedipian. Manifestările sexuale din zona complexului sunt

reprezentări simbolice ale procesului de individuație. În felul acesta, incestul îşi recuperează semnificația spirituală asociată cosmogoniilor, miturilor şi religiei (Jung, 1999b).

Separarea individuatoare de umbră, persona şi anima/ animus presupunere conştientizarea relațiilor individului cu acestea. Retragerea arhetipurilor din starea de proiecție se desfăşoară pe suportul relațiilor individului şi este favorizată de susținerea conştientă a procesului individuator. Sinteza personalității este condiționată de existența relațiilor interumane. În absența acestora nu este posibilă coordonarea conştientă a unificării interioare. În cuplu, iubirea face posibilă dubla individuare (Minulescu, 2001).

Participarea activă a conştiinței, chiar la nivelul unei înțelegeri vagi a procesului individuator, eficientizează derularea acestuia. Conştient şi intenționat, procesul se desfăşoară mai simplu, arată Jung. Orientarea conştientă spre individuare presupune respectarea câtorva reguli: individul trebuie să accepte că lucrurile i se întâmplă, că este condus de către un daimon interior care ştie încotro îl conduce. Trebuie să reziste intervențiilor rațional-reducționiste ale conştiinței, cu riscul cufundării în delir, în proximitatea nebuniei. Trebuie, mai ales, să nu decidă asupra desfăşurării vieții proprii decât prin raportare la etern şi infinit (Cazenave, 1999). Marile personalități sunt indivizi ce îndrăznesc să-şi asculte daimonul interior (Jung, 1994b).

Procesul individuator nu este periculos numai în debutul celei de-a doua faze a lui. Arhetipurile sunt fascinante. Imaginile arhetipale, neconştientizate, generează pe predispoziție psihică obsesii. Extrapolând, dezvoltarea psihică prost condusă a unei națiii poate provoca devastări în masă. De asemenea, Eul se poate afla în afara procesului de individuație. În acest caz, identificarea cu arhetipul produce inflație psihică.

II.4.1.4. Natura simbolică a arhetipurilor (Sorea, 2009c)

Procesul individuator poate fi redat în mod simbolic în vise. Visele mari, conținând motive arhetipale, sunt utile în diagnosticare. Sunt încercări de a conduce individul spre ieşirea din nevroză şi de a ghida procesul de individuare. Visele individuatorii operează cu imagini arhetipale ce descriu fenomenul centrării pe Sine. Seriile de vise dezvăluie orietarea teleologică a actelor compensatoare psihic spre individauție (Jung, 1994b). Amplificarea motivelor acestora prin imaginație activă dezvăluie trecerea de la multitudine haotică la ordine,

de la întuneric la lumină şi de la inferior la superior, unirea contrariilor într-un al treilea, cuaternitatea, circularitatea, centrarea şi ordonarea radială. Temele de mare importanță din viața individului tind să se repete în visele acestuia (Stevens, 1996). Fiecare reluare sporeşte şansele asumării corecte a mesajului oniric.

Mesajele onirice pot fi înțelese şi asumate întrucât sunt simbolice. Gândirea simbolică îi deschide omului accesul spre conținuturile inconştientului colectiv. Teoretic, individuația este proces de înțelelere a reprezentărilor simbolice, consideră Jung (Stevens, 1996). Orientarea instinctivă spre desăvârşirea de Sine susține energetic constituirea acestor reprezentări. „Este vorba despre procese vitale care, prin caracterul lor numinos, au constituit dintotdeauna cel mai important stimulent în formarea simbolurilor" (Jung, 1996, p. 224). În felul acesta, instinctul funcționează ca vehicul al totalității în individuație (Jung, 1998a).

Întrucât reprezentările arhetipale sunt simbolice, experiențele esențiale de tip individuator pot fi şi sunt comunicate în producțiile culturale ale umanității. Miturile, basmele şi legendele au ca referent procesul de individuație. Acesta este o călătorie inițiatică, în spirală, spre centru, şi în adâncuri, în căutarea comorii ascunse. Coborârea făcută cu curaj este urmată de înălțare. Simbolic, depresia este lupta cu dragonul ce precede renaşterea. Lupta cu monstrul este încercare de eliberare a Eului din încolăcirile inconştientului şi este urmată de ieşirea la lumină (Jung, 1999b). Tezeu iese învingător din confruntarea cu Minotaurul—reprezentare a arhetipului umbrei—, şi din labirint cu ajutorul animei (Jung, 1998a). Căutarea Graal-ului este căutare a completitudinii.

Tratatele alchimiei consemnează transformările personalității în procesul individuator, susține psihologul elvețian. Alchimia este precursoarea psihologiei analitice (Stevens, 1996). Simbolismul alchimic este arhetipal. „Problematica procesului devenirii personalității, a procesului de individuație descris mai sus este cea care se exprimă prin simbolistica alchimiei" (Jung, 1996, p. 36), notează Jung. Naşterea lui *filius Philosophorum* din unirea regală reprezintă simbolic unirea conştientului cu inconştientul întru manifestarea Sinelui. Acesta din urmă este Eu şi non-Eu, subiectiv şi obiectiv, individual şi colectiv, adică suprauman.

Naşterea copilului divin în textele alchimice îşi are corespondentul în procesul mistic de reliefare a omului interior (Jung, 1997b). Trăirile

limită consemnate în literatura esoterică sunt mărturii ale individuației, arată Jung.

Imaginea lui Christos din creştinismul mistic şi ţelul operei alchimice corespund deopotrivă obţinerii deplinătăţii psihice (Wehr, 1999). Din punct de vedere psihologic, Christos este Sinele iar misterul euharistic constă în transformarea spiritului omului empiric în totalitatea sa exprimată prin Christos. Evlavia este cufundarea în inconştient şi reactivare a complexului copilăriei, sursa sentimentelor filiale faţă de Dumnezeu (Jung, 1997c). Liturghia este rit al procesului de individuaţie. În liturghie, omul învinge contradicţia înspăimântătoare a naturii sale experimentând un fenomen psihic pe care nu-l poate controla (Jung, 1997a). Iisus este prototipul singurei vieţi cu sens întrucât este orientată spre realizare absolută şi necondiţionată a propriei legi caracteristice (Jung, 1994b). În creştinism arhetipul totalităţii intră în raza conştiinţei întrucât este recunoscut în figura lui Christos. În privinţa procesului de individuaţie, tradiţia creştină „cunoaşte o descriere a sa care depăşeşte cu mult, în precizie şi capacitate de pătrundere, tentativa noastră individuală timidă, chiar dacă imaginii Sinelui, Christos, îi lipseşte umbra corespunzătoare" (Jung, 2005b, p. 62). Buddha, Purusha şi Atman sunt tot atâtea simboluri ale Sinelui.

„Expresia numinoasă a procesului de individuaţie este pe o treaptă arhaică problema şamanului şi a vraciului, mai târziu a medicului, profetului şi preotului şi, în sfârşit, pe treapta civilizaţiei, a filosofiei şi religiei" (Jung, 1997a, p. 196). Individuaţia are în sine caracter religios. Funcţia ei transcendentă este simbolică şi religioasă. Individuaţia este religioasă întrucât este arhetipală şi numinoasă. Dimensiunea ei numinoasă se datorează trăirii aspectului colectiv al psihicului. Arhetipul lui Dumnezeu şi arhetipul Sinelui nu pot fi distinse empiric. Dimensiunile lor numinoase sunt identice şi imaginile ce se constituie în reprezentări arhetipale ale lor sunt identice. Dumnezeu şi Sinele coincid ca ţeluri ale procesului individuator. Dumnezeu este pentru spiritul religios Întregul sau totalitatea (Palmer, 1999). Sinele este cea mai directă experienţă a divinităţii ce poate fi concepută psihologic (Jung, 1997a). Reprezentările divinităţii se modifică în timp, dezvăluind psihologului stadiul atins de individ în procesul de individuaţie. Imaginile utilizate în proces nu au cu necesitate caracter religios adecvat epocii. Dar dacă simbolurile vechi sunt inoperante şi nu apar simboluri noi, omul se îmbolnăveşte (Palmer, 1999). Soluţia pentru

sănătatea mentală a celor ce nu se mai regăsesc în practicile Bisericii este individuarea, adică găsirea interioară a lui Dumnezeu sau trăirea deplină a arhetipului său (Fordham, 1998).

II.4.2. Structura şi dinamica psihicului uman

II.4.2.1. Conştient şi inconştient în accepţiunea lui C. G. Jung

Psihicul uman, *psyché*, se desfăşoară la Jung pe trei niveluri: conştient, inconştient personal şi inconştient colectiv. Conştientul este partea direct accesibilă individului şi subsumează atitudinile adaptative ale acestuia la lumea exterioară. Inconştientul personal este individual şi dobândit, constituindu-se din materialul refulat şi din cel ce nu a atins încă pragul conştiinţei, deşi o poate face. Inconştientul colectiv este rezervorul de conținuturi ce n-au fost niciodată în conştiință, conținuturi ce reprezintă imaginile primordiale comune ale umanității. Nivelul inconştientului colectiv nu este achiziționat şi nu depinde de experiențele individuale. El se constituie în fundament impersonal şi transpersonal al conştiinţei şi al inconştientului personal (Palmer, 1999).

Conştiința reclamă prezență de spirit totală. Inconştientul, alcătuit pe de o parte din idei, sentimente, reacții necunoscute ce pot pătrunde în conştiință şi, pe de altă parte, dintr-un sistem arhetipal greu de caracterizat, coboară dinspre conştiință până în sistemul nervos simpatic. Acesta menține echilibrul vital constituindu-se în sursă de cunoştințe despre esența vieții. Lipsit de diferențieri personalizatoare, sistemul nervos simpatic este comun uman şi suport al *participărilor mistice* (Jung, 1994a). În fiecare psihic sunt prezente dispoziții, forme, idei inconştiente, dar active. Acestea influențează gândirea, simțirea şi activitățile umane.

Inconştientul evoleză independent de conştiință. Autonomia lui începe acolo unde iau naştere emoțiile. Ca reacții instinctive, involuntare, acestea tulbură ordinea conştiinței. O emoție puternică, apropiată de patologic, dezvăluie afectarea acesteia de către conținuturile inconştiente autonome.

Conştiința izvorăşte din inconştient. Acesta din urmă, precedând conştientul, îi susține creativitatea. Inconştientul conține germenii tuturor situațiilor psihice şi ai ideilor viitoare. „Conştiința ia naştere dintr-un psihic inconştient care este mai bătrân decât aceasta şi care funcționează mai departe împreună cu conştiința şi în ciuda conştiinței" (Jung, 2003a, p. 287). În contextul orientării cu necesitate

a psihicului spre individuare, inconştientul se aşează într-o poziție compensatoare în raport cu conştiința. Aceasta din urmă e depăşită adesea de producțiile lui mai aproape de adevăr şi mai înțelepte. Uneori conştiința e încă în ignoranță când inconştientul, informat, are deja o concluzie pe care o exprimă în fantasme sau vis. Procesul de individuare este derulare a conflictului dintre cele două dimensiuni ale psihicului. Simbolul, cu funcția lui transcendentă, facilitează întâlnirea inconştientului cu conştiința şi eliminarea perturbărilor din proces. Inconştientul acționează cu o înțelepciune arhaică, orientată teleologic în direcția restabilirii echilibrului psihicului. Tendința de relativizare a contrariilor este trăsătură specifică acesteia. Conştiința acționează logic, inconştientul urmează tendințe instinctive.

În mod normal conlucrarea conştiinței cu inconştientul se desfăşoară lin, inconştientul rămânând inobservabil. Impulsurile inconştiente se împlinesc instinctiv, fără a-şi semnala prezența. Abia în devierile de la cursul firesc, instinctual de evoluție a personalității, aceasta îşi dezvăluie puterile. Conştiinței, modurile de manifestare ale inconştientului îi pot părea iraționale. Ceea ce e important pentru inconştient e lipsit de importanță pentru conştiință şi invers. „Se pare că inconştientul nu se supune aceloraşi legi ca şi conştiința şi, dacă nu ar fi aşa, atunci el nu ar avea nicio funcție compensatorie" arată Jung (1999b, p. 216),. În cazul în care inconştientul a întâmpinat o rezistență îndelungată şi instinctul a fost rupt brutal de conştiință, compensația sugerată de inconştient poate părea inacceptabilă. Când conştientul stagnează evolutiv, inconştientul îl invadează cu conținuturile arhetipale aferente experienței neasumate. În felul acesta, „Destinul individului depinde în mare măsură de factori inconştienți" (Jung, 2003a , p. 287).

Întâlnirea asumatoare cu inconştientul este periculoasă pentru individ. Şarpele este unul dintre simbolurile adecvate ale inconştientului, redând instinctualitatea crudă, brutală, neîndurătoare şi periculoasă şi efectele înspăimântătoare ale intervenției acestuia. Inconştientul este reprezentat ca şarpe de câte ori conştiința se teme de manifestările lui compensatorii (Jung, 1999b). Inconştientul declanşează transformările psihicului. Este instinctiv malefic, dar sursa celor mai înalte valori. Este întunecat şi luminos, animalic, subuman şi demonic dar şi supraomenesc, spiritual şi divin. Diavolul reprezintă aspectul lui grotesc şi înspăimântător, sălbatic şi nestăpânit. Dacă nu forțează manifestarea, inconştientul trebuie lăsat

în pace, căci „De îndată ce inconştientul atinge pe cineva, acesta devine inconştient de sine însuşi” (Jung, 1994a, p. 60). Fascinația, vraja, pierderea sufletului, posedarea sunt semne ale dominării conştientului de către inconştient (Jung, 2003a). Riturile, dogmele, reprezentările colective sunt zăgazuri puse pentru întărirea conştiinței împotriva inconştientului colectiv. Când conştiința e copleşită de inconştient se instaurează nebunia. Lupta mitică a eroului cu monstrul marin este reprezentare a luptei pentru eliberarea Eului din stăpânirea inconştientului. Lupta este iluminatoare şi-i dă forță creatoare omului.

Dar Eroul şi monstrul sunt variabile în aceeaşi ecuație. Mai mult, şi inconştietul are nevoie de contactul cu conştiința spre a dobândi cunoştințe. Inconştientul râvneşte a fi cuprins în conştiință şi conştiinței îi este indispensabilă legătura cu inconştientul. Acesta din urmă, în reprezenterea lui maternă, justifică tendințele incestuoase, arată Jung (1999b).

Conținuturile inconştientului sunt diferite de cele ale conştiinței. Conținuturile nevrotice pot fi integrate Eului. Materialul psihotic nu poate fi integrat şi nu poate proveni din conştiință, în aceasta neexistând condițiile producerii lui. Inconştientul se personifică în mod unitar, manifestându-se adesea ca formă sau voce determinate. În fața unor astfel de personificări primitivul nu s-ar îndoi de sănătatea sa mentală, ci s-ar gândi la spirite, zei (Jung, 1998a). Relația individului cu inconştientul e tributară spiritului vremii şi determină, la rândul ei, modul de raportare la fantezie şi la fantasme. Pentru întemeietorii de religii, revelațiile doctrinare sunt concretizări ale fanteziilor inconştientului (Jung, 1997c). Sistemele religioase sunt expresii ale orientărilor dominante in inconştientul popoarelor. Crearea noilor reprezentări religioase este în mod greşit atribuită unui subiect determinat (Jung, 1999b). „Creştinismul însuşi nu s-ar fi răspândit cu o rapiditate atât de uimitoare în lumea antică dacă universul reprezentărilor sale n-ar fi fost întâmpinat de o predispoziție psihologică analogă” (Jung, 1997a, p. 280).

Jung insistă mult pe realitatea inconştientului. Conținuturile acestuia sunt la fel de reale ca lucrurile exterioare şi sunt, în plus, singurele accesibile direct, imediat, conştiinței. Mai mult, inconştientul în întregul său „este o realitate în potență: ideea pe care o vom gândi, fapta pe care o vom împlini, chiar şi destinul de care ne vom plânge

mâine există inconştient de astăzi" (Jung, 2003a, p. 285) susține psihiatrul elvețian.

Inconştientul se întinde înapoi până în lumea instinctuală preconştientă şi înainte ca viitor potențial. Individul conține inconştient structura psihică dezvoltată la strămoşii săi, ca o condiție a evoluției viitoare şi „O cunoaştere completă a factorilor de bază inconştienți dintr-un individ ar putea să prevadă în mare măsură destinul acestuia" (Jung, 2003a, p. 285). Noutățile spectaculoase din viețile indivizilor sunt de cele mai multe ori poveşti foarte vechi.

În acest context, conştiința apărută din inconştientul originar îşi revendică nelegitim identificarea cu psyché, când „psihicul este o realitate pe care posibilitățile actuale ale înțelegerii noastre nu pot să o sesizeze" (Jung, 1996, p. 223).

II.4.2.2. Inconştientul colectiv

Inconştientul colectiv reprezintă, la Jung, nivelul de cea mai mare adâncime a psihicului. Situat sub nivelul superficial al inconştientului personal ale cărui conținuturi sunt dobândite prin experiența individului, inconştientul colectiv condensează în structura sa posibilitățile general umane de funcționare a psihicului. Inconştientul personal conține complexe afective. Inconştientul colectiv conține arhetipuri. Acestea sunt forme ereditare de răspuns la solicitările lumii. Fiecare individ aduce în existență un tezaur de imagini primordiale proprii instinctelor. Sufletul copilului nu este *tabula rasa*. Omul se naşte cu o structură psihică foarte complicată (Stevens, 1996). Achizițiile lui sunt posibile pe această structură. Moştenite nu sunt conținuturile inconştientului colectiv, ci dispozițiile spre reacții identice, şi nu reprezentările, ci posibilitățile sau necesitățile de a reface reprezentările dintotdeauna (Fordham, 1998). „Faptul inconştientului colectiv este, simplu, expresia psihică a identității structurale a creierului dincolo de toate diferențele rasiale" (Jung, 1998b, p. 76), arată psihiatrul elvețian. Moştenite sunt circuitele fiziologice, instinctele de imaginare şi acțiune ce generează modele de aşezare în lume. „Toți acei factori, aşadar, care erau esențiali pentru strămoşii noştri apropiați sau îndepărtați vor fi esențiali şi pentru noi, dat fiind că sunt întipăriți în sistemul organic moştenit" (Stevens, 1996, p. 60). Fundament al funcționării ancestrale a psihicului, inconştientul exprimă în structura sistemului nervos istoria lumii. Este substratul suprapersonal ce se dezvăluie în imaginile universale ca

expresii ale instinctelor. Jung a fost impresionat de uniformitatea imaginilor inconştiente. Uniformitatea este a formei arhetipale, nu a conținuturilor. În această uniformitate, arhetipurile, accesibile conştiinței numai prin mijlocirea imaginilor arhetipale, îşi dezvăluie existența. De altfel, întregul inconştient nu este apelabil decât prin conținuturile lui conştientizabile. Existența inconştientului colectiv este susținută numai fenomenologic. Jung nu demonstrează existența acestuia, ci o admite ca parte a explicației despre paralelismul imaginilor (Palmer, 1999). „Deşi am fost adesea învinuit de misticism, trebuie să subliniez o dată în plus că inconştientul colectiv nu constituie o problemă speculativă sau filosofică, ci una empirică. Întrebarea sună simplu: există sau nu există astfel de forme universale? Dacă există, atunci există şi un domeniu al psihicului care poate fi numit inconştient colectiv" (Jung, 2003a, p. 55) arată psihiatrul elvețian.

În obiectivitatea structurării arhetipale a inconştientului se ascunde orientarea teleologică a evoluției psihicului uman. Scopul acestei evoluții îl constituie realizarea de sine a omului în interiorul speciei sale. În această direcție, pe suportul biografic individual se activează în inconştientul colectiv arhetipurile.

Inconştientul colectiv are energie proprie, independentă de conştient. Este periculoasă apropierea nepotrivită de această energie. Considerarea psihicului colectiv ca personal accesibil suprasolicită necontrolabil personalitatea. Identificarea cu psihicul colectiv generează inflație şi induce megalomanii.

Fără să fi pătruns în sufletul individului prin tradiție, conținuturile arhaice ale inconştientului aparțin psihicului viu. „Inconştientul colectiv nu este un sistem personal, închis, ci obiectivitatea în identitate cu lumea şi deschisă lumii" mai arată Jung (2003a , p. 31). Coborârea în adâncuri este simultan deschidere spre lumea visului şi trăire obiectivă a celuilalt (Jung, 1994a). Şamanii întâlnesc în spiritele, animalele şi arborii cu care vorbesc personificările psihismului obiectiv.

II.4.2.3. Conceptul de *libido* în psihologia analitică

Conceptul de *libido* reprezintă pentru Jung o necesitate argumentativă. Referentul termenului îl constituie energia vitală, specie a energiei universale şi la fel de puțin accesibilă empiric în mod direct ca şi energia fizică. Libido-ul este o năzuință bazală asemănătoare elanului vital bergsonian, dar cu mai multă încărcătură

psihologică. „Libido trebuie să fie o expresie energetică pentru valori psihologice" (Jung, 2005a, p. 206). Libido implică intensitatea valorică a proceselor psihice şi poate fi cunoscut numai prin manifestările şi efectele sale reale—instincte, dorințe, voință, amintiri, afecte, putere de muncă, sau potențiale—stări, aptitudini, atitudini, fiind imposibil de strunit în instanțe morale. Puterea lui ancestrală şi haotică amenință binele şi rațiunea. Ca valoare energetică, indiferentă în sine, libido-ul poate încărca orice domeniu al umanului, de la foame, trecând prin putere, ură şi sexualitate, până la religie (Jung, 1999b). Nu este aşadar, exclusiv sexual. „Teoria sexuală a automatismelor psihice este o prejudecată care nu se mai poate menține" (Jung, 1999b, p. 133), susține psihologul elvețian, în dezacord declarat de acum cu Sigmund Freud. Sexualitatea este una dintre formele de expresie cele mai importante şi mai primejdioase ale libido-ului (Jung, 1997c), dar nu este singurul fundament instinctual posibil al afectelor. Acestea pot fi generate de orice situație conflictuală (Jung, 1999b).

Libido-ul acționează regulator, deplasându-se între polii opuşi. Mărimea tensiunii între poli determină mărimea energiei libidinale. Oscilația permanentă între poli este consecință a evoluției libido-ului conform principiului enantiodromiei. Principiului enantiodromiei, recuperat de Jung din gândirea lui Heraclit, i se asociază alte două principii în conturarea modului de operare a energiei psihice: cel al echivalenței sau al conservării, potrivit căruia orice descreştere a energiei într-o zonă a psihicului determină o creştere corespunzătoare a energiei în altă zonă, şi, respectiv, cel al entropiei. Potrivit celui din urmă, energia curge totdeauna de la o structură mai puternică la una mai slabă, până la echilibrarea celor două (Palmer, 1999).

Deplasarea optimă a libido-ului sub semnul acestor principii este de natură pulsională, ca alternare de tip sistolă-diastolă. Progresia libido-ului înseamnă la Jung mişcarea acestuia spre satisfacerea trebuințelor conştientului. Regresia reprezintă mişcarea libidinală spre satisfacerea trebuințelor inconştientului. Libido este energie naturală, orientată prioritar spre împlinirea scopurilor vieții. Cultura este rezultatul excedentului energetic (Fordham, 1998) . Mobilitatea energiei psihice este secretul evoluției culturale (Jung, 1999b). Mişcările libido-ului leagă conştientul de inconştient. Ca energie psihică, libido-ul stă parțial la dispoziția Eului şi parțial are un comportament autonom în raport cu acesta, punându-l în situații critice nedorite sau susținându-l energetic suplimentar.

Retragerea libido-ului din obiect determină scufundarea acestuia în inconştient şi împingerea materialului fantasmatic aflat acolo în sus, spre conştiință. Imaginile şi motivele arhetipale sunt încărcate libidinal. Introversiunea şi regresiunea libido-ului produce constelarea unor arhetipuri şi, prin îmbogățirea acestora cu substanța amintirilor individuale, posibilitatea perceperii lor conştiente (Jung, 1999b). Atributele luminii şi ale focului din simbolurile libido-ului marchează tocmai eficiența lui individuatoare. Libido este reprezentat ca Soare sau erou solar. Dar apare şi ca arbore, şarpe şi falus (Jung, 1999b). Referentul acestor ultime simboluri nu este organul sau actul sexual, arată Jung, ci energia vitală.

II.4.2.4. Simbol şi gândire simbolică la C. G. Jung

Simbolul este cea mai bună formulare posibilă pentru ceva relativ necunoscut, arată Jung (1997c), în acord cu G. Durand. Esența simbolului stă în faptul că acesta nu reprezintă un conținut deplin inteligibil ci sugerează intuitiv sensul respectivului conținut. Simbolul este o realitate psihologică ce nu corespunde unei realități fizice cognoscibile. Din acest motiv, simbolul are caracter dublu, e real şi ireal. Dacă ar fi numai real, ar fi fenomen. Dacă ar fi numai ireal, ar fi imaginație goală. Simbolul înseamnă mai mult decât spune (Jung, 1997c). El este o expresie, o punte, un indiciu pentru un fapt care nu poate fi exprimat nemijlocit. În simbol, arată Jung, necunoscutul din om şi necunoscutul din obiect se contopesc (Jung, 1997a). Simbolul implică vagul, necunoscutul, ascunsul. Simbolurile sunt necesare pentru că există o mulțime de lucruri dincolo de limitele înțelegerii. Simbolurile reprezintă concepte ce nu pot fi nici definite, nici înțelese complet.

Omul creează inconştient şi spontan simboluri. Formarea acestora este un proces natural, consecință a existenței unei funcții psihice aferente. Această funcție înnăscută permite individului să-şi transfere energia instinctuală în acte simbolice, recuperabile ca sens. Simbolul poate uni conştientul cu inconştientul. Cu ajutorul lui, inconştientul transferă şi transformă energia libidinală dintr-o formă inferioară într-o formă superioară. „Simbolul trăieşte reținând anumite forme de libido şi provoacă, la rându-i, din nou reținerea acestora” (Jung, 1997c, p. 257). Forța simbolului provine din procesele instinctuale. Întrucât sexualitatea reprezintă unul dintre instinctele cele mai puternice, cele mai multe simboluri îşi datorează existența sexualității, arată Jung,

care nu poate contesta toată experiența terapeutică a lui Freud, deşi nu împărtăşeşte părerea acestuia referitoare la omniprezența instinctului sexual. Conținutul imaginar al unei pulsiuni poate fi interpretat freudian, semiotic şi reductiv, sau simbolic, ca sens spiritual al instinctului (Jung, 1998b). Dar „În fața unui caz concret, adeseori este aproape cu neputință să spui ce este spiritual şi ce este instinctual" (Jung, 1998b, p. 110).

Dincolo de conştiință există o dispoziție inconştientă universal umană de producere de simboluri identice sau asemănătoare. Această dispoziție înnăscută dă dimensiunea colectivă a inconştientului (Palmer, 1999). Imaginația este „instrument privilegiat al cunoaşterii supreme" (Cazenave, 1999, p. 48). Dar simbolul nu este exclusiv produs al imaginației. Simbolurile conțin în formă condensată teme existențiale (Minulescu, 2001). Ele provin din reziduuri arhaice, nu din experiențele personale. Modalitate de revelare a vieții psihice a individului, simbolul nu este creația voită a acestuia, ci expresia spontană a unor conținuturi universale şi atemporale. „Cu cât simbolul este mai arhaic şi mai *adânc*, adică mai fiziologic, cu atât este mai colectiv şi universal, mai substanțial" (Jung, 2003a, p. 178).

Simbolul comunică ceva inconştient, a priori şi colectiv, adică arhetipal, mai presus de imaginile individualizate. Simbolurile sunt singura cale de acces la arhetipuri şi îşi datorează apariția arhetipurilor. Gândirea simbolică este vehiculul inconştientului. Fundamentul simbolului este arhetipul iar dimensiunea fenomenală a simbolului e dată de achizițiile conştiinței (Jung, 1999b). Numai simbolic poate fi trăită o realitate nemărginită şi numai simbolic poate fi revelată dimensiunea non-personală şi colectivă a psihicului.

Imaginile simbolice sunt manifestarea, expresia libidoului. Ele capătă caracter numinos întrucât transportă energie libidinală. Sunt convingătoare, operând la nivel comun uman, şi captivante. Din toate aceste motive, religiile utilizează limbajul simbolic şi se exprimă în imagini. Din aceleaşi motive, simbolul, înrădăcinat deopotrivă în conştiință şi inconştient, le poate uni pe acestea (Jung, 2005b). Armonizarea lor este rezultatul unui proces vital ce se exprimă tot simbolic. Unirea contrariilor, cu generarea în unificare a unor stări de conştiință noi, reprezintă funcția transcendentă a simbolului, manifestă în confruntarea conştiinței cu inconştientul.

Simbolurile sunt indispensabile pentru vindecare şi individuare. Omul este, din motive soteriologice, un făuritor de simboluri. Părinții

Bisericii creştine gândeau încă simbolic, arată Jung (1999b). În adevărurile dogmatice ale creştinismului este „conținută o cunoaştere aproape de nedepăşit a tainelor sufletului, exprimată în mari imagini simbolice" (Jung, 1997b, p. 152).

Un simbol este viu cât timp e saturat de semnificație. Ceva devine simbol pentru cel ce adoptă o atitudine simbolizantă, înzestrând evenimentul cu o semnificație mai profundă decât cea a realității lui fenomenale. Un simbol poate fi viu pentru cineva şi lipsit de viață pentru altcineva. „Simbolul viu formulează un fragment inconştient esențial şi cu cât mai general răspândit este acest fragment, cu atât mai general este şi efectul simbolului, căci atinge în fiecare coarda comună" (Jung, 1994b, p. 199). Simbolul îşi pierde eficiența când procesul individuator capătă nuanțe pe care nu le poate exprima. Când se întâmplă acest lucru, apar simboluri noi. Un nou simbol este rezultat al unei imperioase nevoi individuatoare pe care simbolurile existente nu o mai satisfac.

Modul de exprimare simbolic este propriu spiritului primitiv, de dinainte de abstractizarea limbajului. Acest spirit operează cu analogii. Înțelegerea simbolurilor presupune cunoaşterea mitologiei şi, pentru terapeut, arată Jung (2003a), cunoaşterea simbolurilor este obligatorie. Prin intermediul acestei cunoaşteri conținuturile inconştiente pot fi integrate în conştiință. O relație terapeutică eficientă activează funcția transcendentă a simbolurilor. Şedința analitică este locuire în simbol (Minulescu, 2001).

II.4.2.5. Tipuri şi funcţii psihice

Jung evidențiază două orientări posibile ale individului în raport cu lumea înconjurătoare. Cele două orientări, *extravertită* şi *introvertită*, sunt caracterizate de direcția de orientare spre exterior sau spre interior a libido-ului. În orientarea extravertită primează interesul pentru obiectul cunoaşterii. În orientarea introvertită primează interesul pentru subiectul cunoaşterii. Geniile civilizatoare vin din orientarea extravertită. Geniile culturale vin din orientarea introvertită. Orientările sunt forme biologice de adaptare la mediu (Stevens, 1996). Ca atitudini, nu sunt diferite valoric, fiecare individ în parte hotărând dacă ponderea aparține aspectelor pozitive, echilibrate, sau celor negative, extreme, ale lor. Ambele orientări sunt necesare pentru o dezvoltare sănătoasă. „O atitudine tipică înseamnă întotdeauna doar predominanța relativă a unuia dintre mecanisme" (Jung, 1997c, p. 12).

Când orientarea biologică naturală este falsificată prin influenţe exterioare, de natură socială, apar manifestări nevrotice.

Peste această distincţie, Jung suprapune separarea funcţională a atitudinilor conştiinţei în raport cu ceea ce experimentează. Psihiatrul elveţian identifică patru funcţii psihice, două raţionale şi două iraţionale. Între funcţiile de acelaşi fel, raportul este de contrarietate. Între cele două perechi de funcţii, relaţia este de complementaritate. Funcţiile raţionale sunt *gândirea* şi *sentimentul*. Funcţiile iraţionale sunt *senzaţia* şi *intuiţia*. Senzaţia semnalează că ceva există. Gândirea indică ce anume este acel ceva. Sentimentul stabileşte dacă acel ceva este plăcut sau nu. Intuiţia sugerează dincotro vine şi încotro se îndreaptă acel ceva (Stevens, 1996). Fiecărei funcţii îi sunt accesibile unele adevăruri şi unele aspecte ale realităţii. Fiecare om e caracterizat de predominanţa unei funcţii şi de un efect compozit dat de constelaţia celorlalte trei. În mod logic „pe lângă funcţia cea mai diferenţiată este întotdeauna prezentă în conştient şi relativ determinantă o a doua funcţie, de însemnătate secundară, şi deci, de o mai slabă diferenţiere" (Jung, 1994b, p. 112). Funcţia dominantă este cea a psihicului conştient. Funcţia auxiliară este una dintre complementarele funcţiei principale şi este asociată complexului contrasexual. Celelalte două funcţii sunt localizate iniţial în inconştient şi sunt ataşate umbrei. Ele apar în vise şi fantezii în contextul înfruntării unor monştri. Dintre funcţiile inconştiente, experienţa psihologică arată că una, şi anume cealaltă complementară a dominantei, se poate de asemenea diferenţia, devenind conştientă. A patra, contrara funcţiei dominante, reprezintă funcţia inferioară. Este cea mai puţin dezvoltată dintre funcţii şi necesar purtătoarea conţinuturilor inconştientului.

Individuarea presupune aducerea în conştiinţă şi dezvoltarea treptată a funcţiilor. Accesul spre inconştient este deschis prin travaliul asupra funcţiei auxiliare. Cele patru funcţii sunt legate prin intermediul fanteziei. Aceasta este la fel de mult sentiment, gând, intuiţie şi senzaţie. Ca legătură inclusiv cu funcţia inferioară, ea este incompatibilă cu nivelul cel mai înalt al funcţiei conştiente (Jung, 2001). Imaginaţia activă este singurul mijloc de a ajunge la a patra funcţie (Minulescu, 2001). În procesul terapeutic, funcţiile inferioare ale pacientului şi analistului joacă un rol vital. La un moment dat, cei doi devin capabili să relaţioneze conştient din perspectiva funcţiilor lor inferioare (Minulescu, 2001).

Prin suprapunerea orientărilor extravertit/introvertit peste cele patru funcții psihice, Jung conturează opt tipuri psihologice fundamentale. Acestea nu pot fi întâlnite în stare pură. Tipurile extravertite sunt caracterizate de sociabilitate, deschidere, disponibilitate, adaptabilitate, îndrăzneală, încredere şi lipsă de reticențe. Nevroza caracteristică acestor orientări atitudinale este isteria (Jung, 1994b). Tipul *gândire extravertită* are drept ideal adevărul general valabil. Moralitatea lui nu admite excepții. Pentru reprezentanții tipului *sentiment extravertit* „Sentimentul lor a devenit prin educație o funcție perfect integrată, supusă controlului conştient" (Jung, 1994b, p. 48). În cazul lor, iubirea corespunde autentic alegerii conştiente. Tipul *senzație extravertită* manifestă un simț al realității faptice, obiective şi o capacitate de a se bucura foarte dezvoltate. Senzațiile trebuie să vină din exterior şi provoacă plăcere. Tipul *intuitiv extravertit* nu se află niciodată acolo unde sunt de găsit valorile afective general recunoscute, ci acolo unde se întrevăd doar posibilități valorice. Tipurile introvertite sunt caracterizate de reflexivitate, evitări şi defensivă, evaluarea contactelor şi suspiciune. Nevroza tipică este neurastenia. (Jung, 1994b). Tipul *gândire introvertită* este un nepriceput, dar încăpățânat susținător al ideilor proprii. Este adesea cuprins de îndoieli, stângaci şi naiv. Tipul *sentiment introvertit* este suportul zicalei despre apele liniştite care sunt adânci. Tipul *senzație introvertită* trăieşte calm şi pasiv într-o lume mitologică, înțelegând realitatea în mod fantezist. Tipul *intuitiv introvertit* este un visător mistic, un vizionar, un artist.

Tipurile psihice condiționează modul de percepere a realului. Fiecare judecată este limitată prin tipul căruia îi aparține subiectul judecător. Fiecare punct de vedere este relativ. Apartenența la unul sau altul dintre tipuri determină particularitățile procesului individuator.

II.4.2.6. Statutul antropologic al contrariilor în psihologia analitică

În accepțiunea lui Jung, psihicul uman evoluează dialectic. Existența contrariilor e condiție indispensabilă pentru viața psihică. Din conflictul lor se conturează, prin funcția transcendentă a simbolului, a treia posibilitate, ca sinteză a conştientului cu inconştientul (Stevens, 1996). În fiecare dintre tipurile psihologice se află tendința de compensare a propriei unilateralități. Nimeni nu poate

trăi într-o singură realitate, a psihicului sau a lumii înconjurătoare. Inconştientul dezvoltă o atitudine compensatoare față de conştient (Jung, 2003a).

Dinamica psihicului se datorează faptului că fiecare extremă psihologică îşi conține opusul său şi este strâns şi esențial legată de acesta (Jung, 1999b). Omul trebuie să se elibereze de contrariile naturii proprii. Dar eliberarea nu înseamnă ignorarea, ci asumarea lor deplină.

Deplinătatea presupune *coniunctio oppusitorum*, anticipată în psihic prin cuaternitate şi mandala. Enantiodromia este asumată de Jung ca lege ce guvernează evoluția în psihic a contrariilor.

Orice trăire a sacrului se transformă la un moment dat în trăire contrară. Manifestarea divinității doar în aspectul său luminos, incomplet, precede şi pregăteşte o mare enantiodromie. Acesta este, arată Jung, sensul inconştient al aşteptării lui Antichrist (Jung, 1997a). Dar enantiodromia este şi modalitatea de transformare a regresiei în restaurare. În cea de-a doua jumătate a vieții, această lege orientează psihicul spre conținuturile lumii interioare, în condițiile existenței unui Eu puternic şi autonom, puțin expus inflației. În acest context, coborârea tot mai în adâncul inconştientului devine, enantiodromatic, iluminare din înalt.

II.4.2.7. Complexele inconştientului personal

Complexele sunt asociații de idei, gânduri suprimate şi sentimente constituite în inconştientul personal în jurul unui nucleu tematic furnizat de către o situație arhetipală. Complexele au o semnificativă încărcătură emoțională, dată de pulsiunile proprii naturii individului şi pot fi aduse în conştiință. Forța psihică a complexelor afectează libertatea Eului. Complexul se dezlănțuie în orice circumstanță.

Asociațiile complexuale manifestă o relativă autonomie, stând puțin la dispoziția Eului (Jung, 2005a). Gradul lor de autonomie depinde de coeziunea şi complexitatea lor. Complexele autonome sunt conținuturi scăpate de sub controlul voinței conştiente, sunt fracțiuni desprinse din psihic ce se comportă ca personalități secundare cu viață spirituală proprie. Sunt geniile rele cartesiene (Wehr, 1999). Dacă nu sunt reprimate de un conştient inhibitor, apar personificate. Credința în fantome este expresia directă a structurii complexuale a inconştientului. (Palmer, 1999). *Via regia* spre inconştient nu sunt visele, cum a crezut Freud, ci complexele. Acestea provoacă visele şi

diferitele simptome de boală. În esența isteriei se manifestă un complex niciodată în întregime asumat. În *dementia praecox* psihicul nu se mai eliberează de complexe. Identificarea cu complexul înseamnă posedare de către acesta.

Activarea complexului provoacă „o prostire aperceptivă parțială cu o pustiire emoțională pentru toți ceilalți stimuli care nu se potrivesc complexului" (Jung, 2005a, p. 59) şi o întărire emoțională inadecvată. În experimentele asociative, când cuvântul inductor atinge complexul, reacția de răspuns este atenuată pentru că acel complex s-a activat, declanşând o manifestare afectivă temporizatoare (Minulescu, 2001). Cu cât constelează mai departe de conştient, cu atât complexul capătă un mai pronunțat caracter arhaic, mitologic şi instinctiv, şi mai multă numinozitate.

Jung nu susține îndepărtarea brutală, chirurgicală a complexului, ci eliberarea dimensiunii sale productive. Pentru terapeut, criza psihică are semnificația unei tentative de punere a pacientului în contact terapeutic benefic cu sursele energiei sale psihice (Săhleanu & Popescu-Sibiu, 1972).

Dar cercetătorul trebuie să învețe a nu-şi ignora propriile complexe. Acestea influențează observațiile psihologice.

II.4.3. Arhetipurile inconştientului colectiv

II.4.3.1. Natura şi funcția arhetipurilor

Teoria arhetipurilor reprezintă miezul concepției lui Jung şi articulația esențială a demersului său terapeutic. Utilizat prima dată de Jung în *Instinct şi inconştient* (1919), termenul *arhetip* se referă la ceea ce biologia numeşte *pattern of behavior* (Jung, 2005a). „*Arhetipul* nu este altceva decât o expresie care apare încă din Antichitate, sinonimă cu *Ideea* în sensul platonician" (Jung, 2003a, p. 87) arată psihiatrul elvețian. Arhetipurile sunt formele universal umane în care s-a mişcat dintotdeauna energia psihică. Jung le asociază motivelor mitice, reprezentărilor colective despre care vorbeşte L. Lévy-Bruhl şi categoriilor imaginației descrise de H. Hubert şi M. Mauss (Jung, 2003a).

Arhetipurile sunt „modele fundamentale ale comportamentului instinctiv" (Jung, 2003a, p. 54). Instinctele au forțe specific orientate spre scopuri intrinseci. Forța arhetipurilor nu se deosebeşte de cea a stării de fapt ce transcende conştiința, numindu-se instinct. „Nu există de aceea niciun motiv pentru ca prin arhetip să înțelegem altceva decât

configurația instinctului omenesc" (Jung, 2005b, p. 209). Arhetipurile sunt expresia psihică manifestă a instinctelor, intermediari unificatori între baza inconştientă şi conştiință (Jung, 2003a). Sunt forme a priori ce normează biologic activitățile sufleteşti. Arhetipurile există înaintea oricărei activități a imaginației. Nu se constituie în zestre individuală, personală. Sunt general umane, în temeiul modului universal de funcționare a psihicului. Arhetipurile nu sunt depozite ale experienței ancestrale dobândite şi nu conțin experiență individuală. Dar viața individului este, din punct de vedere arhetipal, viața eternă a speciei (Minulescu, 2001). Cu statut de lege psihologică, se poate afirma că ori de câte ori se constată că un fenomen este caracteristic tuturor comunităților umane, el este expresia unui arhetip al inconştientului colectiv (Stevens, 1996). Orice individ uman deține, ca organ psihic, arhetipurile. Nu există pentru acestea înlocuitor rațional, cum nu există nici pentru alte organe ale complexului uman. Arhetipurile sunt nuclee neuropsihice ce inițiază, controlează şi mijlocesc trăirile şi comportamentele umane (Stevens, 1996).

Arhetipul este organ întrucât îndeplineşte o funcție, fiind orientat teleologic spre individuare. În arhetip se dezvăluie scopul spiritual al instinctelor umane (Minulescu, 2001). Arhetipul este funcțional întrucât este o structură dinamică încărcată energetic (Jung, 2003a). Arhetipul este determinat doar formal. Forma sa este determinantă în felul sistemului de axe ale unui cristal care prefigurează invariabil, conform principiilor geometrice, fără a avea în sine existență substanțială. În felul acesta persistă în evoluția umanității, necesitând în permanență actualizări. Ca element morfologic, arhetipul este moştenit. „Moştenite nu sunt reprezentările, ci formele care corespund în această privință exact instinctelor determinate de asemenea formal" (Jung, 2003a, p. 91). Arhetipurile sunt posibilități de reprezentare moştenite, sunt condițiile structurale de formare a reprezentărilor. Au semnificație etiologică. Există atâtea arhetipuri câte situații de viață tipice. Formele arhetipale lipsite de conținuturi deschid posibilitatea unor abordări sau acțiuni recurente. „Nu este vorba deloc de reprezentări ereditare, ci de *impulsuri şi forme ereditare instinctive*, aşa cum se observă la toate ființele vii" (Jung, 2005a, p. 289) arată psihologul elvețian. Lipsite de contur determinat, arhetipurile se pot manifesta diferit, după determinațiile conştiințelor individuale în care se activează. Dar întrucât structura fundamentală a psihicului e comun umană, arhetipurile produc în indivizi diferiți reprezentări

comparabile sau analoage. Fantezia nu poate ieşi din graniţele naturale ale psihicului. Arhetipurile sunt predispoziţii psihice spre formarea de imagini universale şi uniforme. Ele prefigurează căile de manifestare a imaginaţiei. Ca forme primare, originare, arhetipurile guvernează psihicul, manifestându-se în toate producţiile umanului. Sunt organe constitutive acestuia, dar utilizabile în moduri determinate istoric şi geografic (Hillman, 1985).

Arhetipurile sunt suprapersonale şi instinctuale, deopotrivă spirit şi natură (Jung, 1994a). Etern prezente şi transcendând conştiinţa, arhetipurile ataşează cu uşurinţă o dimensiune metafizică. Apriorice, sunt nereprezentabile în sine, neconştientizabile, dar cognoscibile prin imaginile şi ideile arhetipale generate. Abia aceste conţinuturi arhetipale aparţin kantian lumii fenomenelor (Palmer, 1999). Arhetipurile sunt accesibile conştiinţei în imaginile arhetipale, rezultat al acţiunii arhetipale asupra experienţelor personale ale individului. Arhetipurile sunt categorii ale imaginarului (Jung, 1994a). Ele forţează percepţia şi înţelegerea în tipare specifice (Fordham, 1998) . Sunt, în acelaşi timp, principii structurale ale existenţei (Sâhleanu & Popescu-Sibiu, 1972). În formele arhetipale se manifestă ceva tainic, legat de un suflet natural, cosmic, arată Jung (1997a).

„Noi nu ştim ce este un arhetip (adică din ce este făcut el), pentru că natura psihicului nu ne este accesibilă, dar ştim că există arhetipuri şi că ele produc efecte" (Jung, 1998b, p. 93) mai arată psihiatrul elveţian. Imaginile arhetipale conţin precipitatul tuturor experienţelor şirului de strămoşi, dar nu aceste experienţe. Ele condensează simbolic resursele instinctuale ale organismului, participarea mistică a omului arhaic la lume, situaţiile umane fundamentale, evenimentele şi persoanele esenţiale întâlnite constant (Jung, 1994a). Este „experienţa existenţei organice în genere, experienţă acumulată şi condensată în tipuri prin repetarea sa de mii şi mii de ori" (Jung, 1994b, p. 106). Tipurile arhetipale, ca tipare structurale ale imaginilor, se transmit ereditar (Jung, 1997a). „La fel cum corpul reprezintă un fel de muzeu al istoriei sale filogenetice, aşa face şi psihicul" (Jung, 2003a, p. 292).

Numai conştiinţa Eului are mereu un nou început şi un nou sfârşit. Inconştientul este nesfârşit de bătrân şi creşte spre un viitor nesfârşit (Jung, 2003a). Arhetipurile se manifestă în mituri şi basme, de asemenea în fantasme, vise, viziuni, delir şi stări patologice, ca producţii individuale. Aşezarea individului într-una dintre situaţiile umane fundamentale activează arhetipul sau arhetipurile

corespunzătoare acesteia. Traiectul biografic personal întâlneşte în felul acesta conținuturile colective şi eterne ale psihicului. În arhetipul constelat e vorba de fiecare dată de imaginea primordială a situației critice momentane (Jung, 1999b). Arhetipurile se manifestă în condiții de mare intensitate emoțională şi produc, la rândul lor, emoții. Se manifestă şi în schizofrenii, dovedind afectarea patologică severă a bazelor biologice ale psihicului. În acest caz arhetipurile evoluează complet autonom, separat de conştiință. În toate situațiile de importanță vitală se mobilizează şi se impune funcțional baza instinctivă a psihicului, când conştientul nu intuieşte încă dimensiunile pericolului (Jung, 2005a). Arhetipurile au autonomie şi energie specifică. Ele atrag conținuturi adecvate ale conştiinței şi devin perceptibile ca idei salvatoare, iluminări. În antiteză cu orientarea curentă a conştiinței, acestea sunt fascinante, modificând gândirea şi comportamentul (Jung, 1999b). Îşi subordonează situații şi figuri, constrângând Eul să acționeze în sensul lor.

În arhetipuri se manifestă puterile sufleteşti. Întrucât sunt încărcate teleologic, acțiunea lor este salvatoare, mântuitoare. Sunt şi stimuli infailibili ai tulburărilor psihice deoarece se comportă ca organe sau sisteme funcționale neglijate (Jung, 2003a). Cât timp omul păstrează legătura cu arhetipurile prin imagini arhetipale, acestea îi furnizează energie. Când legătura se rupe, imaginile originare recad în inconştient şi conştiința îşi pierde simultan rădăcinile şi instrumentul de control al epidemiilor spiritului (Jung, 2003a). Negarea raționalistă a forței arhetipurilor nu le face pe acestea inofensive. Fiecare etapă culturală dezvoltă modalități interpretative specifice în relația cu arhetipurile. Adevărurile veşnice trebuie să renască în minții oamenilor în fiecare epocă (Jung, 1994b).

Fiecare arhetip se manifestă dinamic şi dualist, consideră Jung. Arhetipul se poate dedubla, conform legii enantiodromiei. Fiecare arhetip, ca organ, poate genera dezechilibru psihic distribuind inegal libidoul. Fiecare arhetip are o dimensiune pozitivă, benefică şi înălțătoare, şi o dimensiune negativă şi periculoasă, doborâtoare.

Procesul de individuare presupune integrarea conținuturilor arhetipale în conştiință. Integrarea nu este proces exclusiv rațional, ci confruntare dramatică, asumată. Dintre arhetipuri mai clar conturate empiric în manifestările lor, întrucât tulbură mai frecvent Eul, sunt umbra, persona şi arhetipurile contrasexuale anima/animus. Umbra este arhetip al identității. Persona şi anima/animus sunt structurate

relațional. În procesul de individuare urcă frecvent din inconştient şi alte arhetipuri ce se manifestă personificat: mama, copilul divin, Eroul, Marea Mumă/Vrăjitorul sau Bătrânul Înțelept, Sinele. Există şi arhetipuri ale transformării, nemanifestabile ca persoane: evenimente şi situații, locuri şi mijloace arhetipale, căi tipice (Jung, 2003a).

Arhetipurile au populat Olimpurile tuturor religiilor, consideră Jung. Existența lor e o problemă de igienă sufletească: dacă n-ar exista ar trebui inventate, „pentru a nu lăsa cele mai înalte şi naturale valori ale noastre să se scufunde în inconştient" (Jung, 2003a, p. 102).

II.4.3.2. Umbra

Confruntarea cu arhetipul *umbrei* reprezintă prima încercare în procesul de individuare, adică de integrare a conținuturilor inconştientului colectiv. Aducerea umbrei în conştiință este prima sarcină a psihoterapiei.

Complexul umbrei condensează aspectele socialmente indezirabile ale personalității, latura inferioară, înclinată spre lucrurile interzise, a acesteia. Este omul cu trăsăturile lui de sub masca adaptării convenționale. Sursele complexului sunt îndoctrinarea culturală şi interdicțiile familiale. Complexul umbrei organizează conținuturile inconştientului personal freudian în jurul unui miez arhetipal pe care Jung îl desemnează a fi *Trickster*. Trickster reprezintă o structură psihică arhaică, reflectare a nediferențierii originare a conştiinței, personalitate puerilă şi inferioară, ființă cosmică primitivă, irațională, superioară şi inferioară totodată omului. Este perceput din acest motiv ca duşman, jefuitor şi străinul cel rău, asociind sentimente de vinovăție.

Conținuturile inconştiente ale umbrei sunt proiectate asupra celor din jur, într-o reacție psihică de protejare a Eului: „Întâlnirea cu sine însuşi face parte din acele lucruri neplăcute pe care le evităm atâta timp cât putem proiecta în exterior tot ceea ce este negativ" (Jung, 1994a, p. 58). Întrucât nu subiectul conştient este cel ce proiectează, ci inconştientul, individul este confruntat cu aceste proiecții. În proiecție, umbra ia înfățişarea unui personaj sinistru de acelaşi sex, dar de altă rasă, nație sau culoare cu cel ce proiectează. Ca precipitat al trăsăturilor indezirabile nerecunoscute în sine dar identificate în ceilalți, umbra este şi suportul antipatiilor irație nale. La nivelul maselor, proiecția umbrei colective se constituie în amenințare la adresa păcii. În vise, umbra apare ca ființă inferioară cu trăsături ce

stârnesc repulsia. Când Eul nu-şi cuprinde toate conținuturile posibile, personalitatea se scindează, o parte a ei amestecându-se cu umbra. În aceste cazuri, umbra apare în vise dedublată, jumătățile ei aflându-se în opoziție.

Integrarea umbrei este act indispensabil cunoaşterii de sine. Refuzul acestei integrări artificializează personalitatea, împingând-o spre o dezvoltare unilaterală şi nevrotică. Complexul umbrei este relativ uşor de adus în conştiință prin autocritică, în pofida rezistențelor generate de sentimentele de vinovăție, de respingere depreciativă de sine şi de frică de respingerilor celorlalți. Dar umbra se întinde dincolo de inconştientul personal. Ca arhetip e fenomen colectiv, e a întregii umanități. Confruntarea cu dimensiunea arhetipală este o întreprindere dificilă: „reprezintă o experiență pe cât de rară pe atât de zguduitoare să te uiți în ochii răului absolut" arată Jung (2005b, p. 23).

Integrarea umbrei înseamnă unirea opuşilor la nivelul imaginii acceptate de sine. Înseamnă lărgire a câmpului conştiinței şi eliberare a energiei din zona complexului. Înseamnă plus de vitalitate şi vigoare. Este suprimare a conținuturilor inconştientului personal şi creditare a inconştientului colectiv prin trezirea forțelor benefice din intimitatea naturii umane (Jung, 1994a). Conştientizarea umbrei este etapă necesară în perceperea de sine a individului ca întreg, caracterizat nu de perfecțiune ci de totalitate, deplinătate (Jung, 1997b).

Ca *alter ego* ce condensează conținuturile neatribuibile personalității conştiente, umbra nu este în sine pozitivă sau negativă. Nu e neapărat rea, poate conține proprietăți infantile sau primitive capabile să repună individul în contact cu pământul matern, înfrumusețându-i existența. Copilul poate disocia în umbră, datorită educării rigide, aspecte necesare funcționării sănătoare a adultului. Integrarea umbrei este cu atât mai necesară dezvoltării personalității.

În procesul de conştientizare a umbrei, ca în orice demers de integrare a arhetipului, ceva scapă, se împotriveşte totalei cunoaşteri (Minulescu, 2001). Dar integrând ceea ce poate fi integrat din arhetipul umbrei, Eul câştigă funcțional, devenind mai permisiv. Umbra este element structural al psihicului, este parte a Sinelui ca întreg. Ea „ajunge cu ramificațiile ei ultime înapoi până în tărâmul străbunilor animali şi astfel cuprinde întregul aspect istoric al inconştientului" (Jung, 2005b, p. 307).

II.4.3.3. Persona

Persona este o „mască a psihicului colectiv, mască ce simulează individualitatea, făcându-i pe ceilalți şi individul însuşi să creadă în individualizare, în vreme ce ea rămâne totuşi un rol recitat de către psihicul colectiv" (Palmer, 1999, p. 41). Existența măştii răspunde unei duble exigențe: impresionarea celorlalți indivizi şi ascunderea adevăratei naturi proprii. Ca personalitate simulată, persona este rezultat al expectanței sociale. Este rezultatul unui compromis între individ şi societate cu privire la felul în care se poate înfățişa individul. „Exagerând, s-ar putea spune că persona este ceea ce un individ de fapt nu este ci el şi alți oameni cred că este" (Palmer, 1999, p. 131). Este interfața semiconştientă sau inconştientă cu rol adaptativ. Persona începe să se formeze în copilărie şi are întotdeauna o tentă de prefăcătorie.

Complexul personei mijloceşte relația individului cu lumea exterioară. Eul normal poate adopta contextual diferite fațete persona. Lipsa măştii semnalează regresia spre o comuniune confuză de tipul participării mistice (Minulescu, 2001).

Ca arhetip, persona garantează conflictul necesar între trebuințele personale şi aşteptările sociale (Palmer, 1999). Este arhetipul conformării (Stevens, 1996). Este sursă de nevroze cu deliruri de grandoare sau insignifianță şi cu incapacitate de raportare la laturile complementare ale personalității.

În vise, persona are genul visătorului. Cu cât un bărbat este mai incapabil să-şi accepte umbra şi însuşirile feminine, cu atât se identifică mai mult cu persona. Aceasta se află într-o relație de compensare cu anima. „*Omul forte* în plan social este deseori în viața particulară un copil în fața propriilor stări emoționale" (Jung, 1997b, p. 77).

Integrarea personei presupune reconstituirea regresivă a acesteia. Individul revine astfel, prin reducția personalității, la măsura capacităților sale reale.

II.4.3.4. Anima şi animus (Sorea, 2016)

„Fiecare sex conține în sine într-o anumită măsură sexul opus" (Jung, 2003a, p. 37). *Anima* şi *animus* sunt la Jung arhetipurile contrasexuale. Conținuturile acestora se află într-o poziție compensatoare față de conştiință. În stare obişnuită, afectivitatea masculină şi gândirea feminină aparțin inconştientului. Anima şi

animus se află, din acest motiv, în stare de proiecție. Atributele sexului opus, prezente în psihicul fiecărui individ, sunt ataşate astfel persoanei purtătoare a proiecției. Anima şi animus se regăsesc în zeitățile Erosului şi Logosului. Anima poate fi Afrodita, Elena, Kore ori Hekate. Hermes este purtător al animusului. Dar arhetipurile pot fi proiectate şi asupra persoanelor reale semnificative în viața individului. Îndrăgostirea este rezultat al unui astfel de fenomen de proiecție.

În anima se concentrează cantitatea de feminitate pe care o posedă bărbatul, experiența inconştientă a acestuia în relația cu mama şi celelalte femei şi experiența speciei privind femininul (Jung, 1994b). Conținuturile animei n-au fost niciodată integral în conştiință, la dispoziția omului. Anima se manifestă în proiecțiile pe care bărbatul le face asupra femeilor, în creații, fantasme, presentimente, emoții (Fordham, 1998). Când în vise sau în alte contexte imaginale apare o femeie necunoscută, cu trăsături între zeiță şi prostituată, e preferabilă evitarea reducerii acesteia la persoane cunoscute, susține Jung. În reprezentările ei, anima e înțeleaptă, puternică şi bilaterală, aflată în legătură cu pământul şi apa. E zeiță bună şi pură, regină cerească şi Biserică, dar şi vrăjitoare seducătoare. E înger de lumină şi psihopomp (Jung, 2003a). E autonomă şi fascinantă, produce teamă, depresii, extaz şi alte afecte necontrolabile. Tachinează şi face farse, amăgeşte fast şi nefast. Ondine, sirene, melusine, driade, grații, lamii şi succubi sunt reprezentări ale stadiilor instinctive, inferioare ale animei (Jung, 2003a). Graal-ul, ca recipient sacru, e asociat stadiului superior al animei, ca Sophia. Anima este „viața care se alimentează din sine însăşi, care ne insuflă viața" (Jung, 2003a, p. 36), arată Jung. Este elan vital haotic, dar „în acelaşi timp este caracterizată de o ciudată semnificație, ceva asemănător unei ştiințe secrete sau unei înțelepciuni ascunse în surprinzătoare contradicție cu natura ei irațională, de zână" (Jung, 2003a, p. 40). Confruntarea intelectului cu anima permite întrezărirea ordinii secrete din miezul haosului. În virtutea autonomiei ei, anima anticipează idei şi decizii ale conştiinței masculine, obligând-o pe aceasta să se confrunte cu situații pe care nu le-a căutat (Jung, 2003a).

O mare parte a fricii bărbaților de femei se bazează pe proiecția animei. La bărbații infantili anima are figură maternă, pentru adulți e o tânără, iar pentru bătrâni e o copilă. În cazul unei anima puternic constelată, individul îşi pierde tăria de caracter, devine irascibil, instabil, capricios, gelos, vanitos, neadaptat. Se simte inconfortabil şi

este sursă de disconfort. „Tot ce este atins de anima devine numinos, adică necondiționat, periculos, tabu, magic. Ea este şarpele din paradisul omului nevinovat, plin de bune intenții" (Jung, 2003a, p. 37). Cel ce învinge anima devine personalitate *mana*.

Animus reprezintă dimensiunea virilă din personalitatea feminină. Animus se activează când conştiința refuză să dea curs sentimentelor şi instinctului. În acest caz, în locul iubirii şi dăruirii se manifestă dorința de ceartă, de autoafirmare, şi demonul opiniei (Jung, 1999b). Animus apare adesea ca pictor, operator, posesor al unei galerii de tablouri, reprezentări asociate funcției mediatoare, de purtătoare de imagini, a arhetipului (Jung, 2003a). Sub dominația acestuia, femeia îşi dezvăluie partea nefeminină.

Arhetipurile contrasexuale pot fi conştientizate, dar nu pot fi integrate complet conştiinței. Descrierea lor rațională nu le surprinde în întregime esența. Conştientizarea lor, cu predilecție prin imaginația activă, lărgeşte pentru individ cunoaşterea de sine şi a forțelor ce acționează asupra sa (Fordham, 1998). „Aşa cum anima corespunde Erosului matern, animusul corespunde Logosului patern" (Jung, 2005b, p. 28).

Bărbații stăpâniți de anima sunt ghidați în comportament de vanitățile şi sensibilitatea lor. Femeile stăpânite de animus vor putere (Jung, 2005b). Anima este unipersonală, animusul este compozit, plural, în compensarea atitudinilor conştiente. *Succubus* este o femeie. *Incubus* este alcătuit din mai mulți demoni.

În procesul individuator anima şi animus au funcții mediatoare, relaționale, integrând conştiinței aspectul creativ al inconştientului. Conştientizarea animei face individul capabil de iubire de dragul iubirii şi al femeii iubite. Integrarea animei deschide posibilitatea unui Eros al conştiinței, pe fondul raportării corecte la persoana reală din fața individului. Conştientizarea animusului generează înțelegeri sistematizante. Integrarea animusului deschide posibilitatea reflecției şi meditației. Posedarea de către anima sau animus scoate la iveală în individ trăsăturile sexului opus. Dacă sunt neintegrate, anima produce dispoziții stranii şi animus produce opinii dogmatice.

Orice bărbat care se întreține cu un animus cade imediat pradă animei sale. Din această perspectivă, relația de cuplu e, până şi în cazul producerii armonizării cuaternare, o permanentă şi surdă confruntare. Confruntarea nu are loc între partenerii reali, ci între bărbatul cu anima sa şi femeia cu animusul său. „Coniunctio nu se

consumă cu partenerul personal, ci între masculinitatea activă a femeii, deci animusul, şi feminitatea pasivă a bărbatului, deci anima" (Jung, 1997b, p. 209) şi „când se întâlnesc *animus* şi *anima*, el trage brusc sabia puterii lui, iar anima împroaşcă otrava amăgirii şi seducției ei" (Jung, 2005b, p. 29), susține Jung.

Anima şi animus sunt mai greu de retras din proiecție decât umbra. În unele cazuri, arată psihologul elvețian, conținuturile lor ar trebui lăsate să doarmă (Jung, 2005b). Dar confruntarea cu acestea e etapă necesară în procesul de individuare.

II.4.3.5. Sinele şi relaţia acestuia cu Eul în accepţiunea lui C. G. Jung (Sorea, 2017)

Sinele denumeşte la Jung întregul unitar al personalității şi, totodată, ca arhetip al ordinii totalizatoare, centrul acesteia. Totalitatea psihicului alătură conştiința şi inconştientul. Sinele este „totalitatea integrată armonic a potențialităților psihice ale individului, în care sciziunea dintre conştient şi inconştient este suprimată" (Jung, 1994a, p. 37). Personalitatea totală este nelimitată şi indefinibilă. Din acest motiv, Sinele nu este în întregime conştient sesizabil. Întrucât este mai cuprinzător decât conştiința, aceasta îl percepe ca supraordonat, transcendent. Jung postulează, nu demonstrează existența lui (Wehr, 1999).

Sinele are capacitatea de autoreglare şi autocentrare (Minulescu, 2001), subordonând, cuprinzând şi conținând celelalte arhetipuri. Ca arhetip central, ordonează conținuturile şi procesele inconştientului. Asemeni tuturor arhetipurilor, Sinele este antinomic. E, în manifestările sale, masculin şi feminin, moşneag şi copil, puternic şi neajutorat, bun şi rău, mare şi mic, spiritual şi material. Dar, ca arhetip al totalității, reprezintă depăşirea tuturor acestor dublete antinomice. Lumina şi umbra alcătuiesc în Sine o unitate paradoxală. Dimensiunea integratoare este cea mai importantă caracteristică a Sinelui. Acestei dimensiuni i se datorează capacitatea Sinelui de a trăi unirea cu întregul cosmosului (Jung, 2005), aducând în conştiință sentimentul intimității cu viața şi al apropierii imediate de natură. Acestei dimensiuni i se datorează, de asemenea, corespondența Sinelui cu ideea omului primordial, bisexuat, de perfecțiunea platoniciană a sferei (Jung, 1997b). La Jung perfecțiunea vizează nu forma, ci conținutul sferei, e integrare desăvârşită şi reciprocă a conştientului cu inconştientul, e completitudine (Jung, 2005b).

Sinele apare spontan în produsele inconştientului, încă din visele copilăriei, ca o cuaternitate legată prin antinomii interne sau ca un cerc. Aparițiile de felul acesta, în vise, viziuni şi produse ale imaginației active au impus, în fapt, admiterea unui arhetip al totalității.

Rezultatul confruntării individuatoare cu conținuturile inconştientului este exprimat tot cu ajutorul cercului şi cuaternității. Din acest motiv, al coincidenței începutului cu sfârşitul, şi *ouroboros* se constituie în simbol adecvat Sinelui. Paleta reprezentărilor arhetipale ale acestuia este, de altfel, foarte largă. Apare, pe lângă cerc, sferă, cruce ori pătrat cu multiplicările lui cuaternare în structuri, şi ca ceas, roată ori firmament. E, de asemenea, Soarele, muntele sau marea. Apare ca lotus, trandafir ori arbore, ca dragon, şarpe, elefant, cal, taur, leu, urs, pasăre, păianjen, peşte, broască țestoasă, rac, fluture, cărăbuş sau vierme. Ca totalitate e tată şi fiu, mamă şi fiică, rege şi regină, zeiță şi zeu. E oraşul, cetatea, biserica ori casa, organizate împrejurul centrului unde locuieşte zeul ori un prinț, preot, erou, bunic, fratele mai mare sau fata iubită (Jung, 2005b). Pentru individul oarecare, orice rege poartă, apoi, în însemnele lui simbolul Sinelui care este şi face lumea. Sinele e, de asemenea, puterea dădătoare de viață şi sănătate, copilul obişnuit ori divin, Christos, Buddha, hermafroditul şi comoara. Îndesirea relatărilor despre OZN-uri este pusă de Jung tot pe seama nevoii omului de a-şi reprezenta adecvat epocii sale totalitatea.

Persoana iubită de acelaşi sex este, mai ales în adolescență, purtătoarea în proiecție a Sinelui. În iubirea homosexuală partenerul, ca reprezentare a arhetipului, susține realizarea de sine a celuilalt (Minulescu, 2001). Jung identifică în dubletul mitic Demeter-Kore o reprezentare feminină a Sinelui. Prea feminist pentru a fi considerat simplă proiecție a animei, deşi aceasta din urmă poate trăi în el, dubletul redă o sferă de trăiri exclusiv feminine, mamă-fiică. E un vestigiu al dimensiunii matriarhale a lumii, dimensiune străină, necunoscută bărbatului. În manifestările lui arhetipale, dubletul asociază inițieri sângeroase conduse de mama primitivă, htonică. Dar în legătura dintre mamă şi fiică, întregul psihicului, preexistând şi supraviețuind conştiințelor, produce sentimentul extinderii vieții peste generații.

Eroul simbolizează aspectul dinamic al Sinelui. Nenăscut ca muritorii de rând, eroul este lepădat şi crescut de părinți adoptivi, ori renăscut din mama-i soție. Asociind frecvent motivul celor două mame, eroul este deopotrivă sacrificat şi sacrificator, învingând balaurul.

Înfruntă cele mai mari pericole şi este doborât, paradoxal, de ceva nesemnificativ (Jung, 2003a). Eroul este anticiparea potențială a individuației, cuprinzând în supranaturalul său esența umanului şi reprezentând astfel sinteza inconştientului cu conştientul. „Eroul este actorul transformării lui Dumnezeu în om; el este corespondentul a ceea ce eu am definit ca *personalitate mana*" (Jung, 1999b, p. 242), arată Jung.

Sinele se regăseşte şi în cuaternitatea individuatoare a căsătoriei, ca unire a subiectului cu femeia reală din viața sa dar şi cu anima şi reprezentările arhetipale ale Bătrânului înțelept (Jung, 2005b).

În reprezentările sale, Sinelui i se asociază frecvent temele întregului, totalității, unirii contrariilor, axei lumii, eternității, fântânii vieții (Minulescu, 2001). Aceste asociații, alături de intuițiile de parcurs biografic fundate în ştiința eternă a inconştientului, generează un sentiment al nemuririi. De altfel, simbolurile unității şi totalității nu pot fi distinse de *imago Dei*. Au caracter numinos, sunt fascinante şi impresionante. Trăirea personală a Sinelui, prin reprezentările arhetipale ale acestuia, nu poate fi decelată psihologic de trăirea lui Dumnezeu (Jung, 2005b). Perceperea Sinelui ca imago Dei dezvăluie rolul acestuia de centru coordonator unificator al întregului psihic şi dimensiunea lui soteriologică. Aceasta din urmă se manifestă în relația Sinelui cu Eul.

Sinele generează, organizează şi-şi subordonează, ca întreg, Eul pe care-l împinge spre individuare. Ghidând structurarea Eului, Sinele este originea procesului de autoreglare a psihicului. Sinele este totalitatea originară anterioară Eului. Eul se diferențiază treptat din Sine ca punct de referință în câmpul conştiinței, subiect al actelor personale ale acesteia. Este achiziție empirică individuală, rezultat al ciocnirilor somaticului cu lumea înconjurătoare şi cu cea interioară (Jung, 2005b). Eul este singurul complex parțial conştient a cărui constituire treptată este pusă în mişcare prin arhetipul Sinelui. Este centrul conştiinței, coordonând conținuturile acesteia. Este un complex de idei cu înalt nivel de continuitate şi identitate (Minulescu, 2001). Personalitatea în totalitatea sa nu se suprapune Eului. Acesta este factorul prin excelență conştient, cu fundament inconştient şi incognoscibil.

Libertatea de conştiință a individului nu poate afecta Sinele. Eul, ca organ executiv, conferă identitate persoanei. Eul are libertate de voință în câmpul conştiinței, dar este limitat în actele sale de realitatea

Sinelui. Pentru Eu, Sinele este un dat obiectiv şi transformator căruia nu poate decât să i se supună, „Căci în realitate conştiința nu se creează pe sine ci se iveşte din străfunduri necunoscute" (Stevens, 1996, p. 73). Sinele este fundalul inconştient căruia îi corespunde în conştient Eul. Din Sine provin decizii cuprinzătoare, superioare Eului. „Eul nu se realizează pe sine însuşi, Eul se întâmplă mai curând lui însuşi" (Jung, 1997a, p. 162). Sinele acționează asupra Eului ca o sursă de lumină. Ceea ce este luminat se conturează ca identitate actuală a Eului.

Centrul personalității totale se află între conştient şi inconştient. Această localizare conferă echilibru, constituindu-se în fundament stabil al psihicului (Jung, 1997b). Echilibrul presupune deplasarea centrului dinspre Eu spre Sine. Cel din urmă dispune de o cantitate de energie mai mare decât Eul. Dar „Misterul sensului uman constă în faptul că, indiferent cât de măreț şi divin este Sinele, el nu se poate realiza decât prin Eu" (Minulescu, 2001, p. 84).

Procesul individuator începe cu stadiul nediferențierii Eului de Sine, continuă cu separarea Eului din Sine şi este orientat spre reunirea integratoare a acestora. Miturile stării umane originare, descrisă ca rotunjime, perfecțiune ori Paradis, au ca referent identitatea Eului cu Sinele, arată Jung. Apariția conştiinței îşi găseşte expresia mitică în expulzarea adamică, în Prometeu, Icar ori Faeton. Iona în burta chitului sau relatarea convertirii paulinice sunt expresii ale fazei integratoare a procesului. Toate aceste reprezentări, în diversitatea lor, semnalează nevoia comun umană de completitudine, de integrare (Palmer, 1999). Dar integrarea inconştientului este posibilă doar dacă Eul este capabil s-o suporte (Jung, 1997b).

Eul trebuie să se elibereze în evoluție din identificarea originară cu Sinele. Experimentarea ulterioară a acestuia este percepută ca înfrângere pentru Eu şi poate fi traumatică. În constituirea Eului pot să apară blocări, distorsiuni, regresiuni şi incoerențe. Pentru un Eu insuficient structurat, incoerent şi inflexibil, există pericolul inflației concretizate în deificări. De asemenea, Eul se poate identifica acelor structuri ale inconştientului personal care nu sunt în armonie cu procesul individuator (Minulescu, 2001). Sinele este *complexio oppositorum* şi Eul este prins între contrariile lui ireconciliabile (Jung, 2005b). Când conştientul îşi revendică o natură exclusiv luminoasă, morală, Sinele se manifestă ca amenințător (Jung, 1997a). Pe de altă parte, cu cât conținuturile inconştiente asimilate de Eu sunt mai

numeroase şi mai importante, cu atât Eul se apropie asimptotic mai tare de Sine, fiind pândit de inflație. Dacă Eul este asimilat de Sine, participă la natura arhaică a inconştientului, fiind expus, în continuum-ul spațio-temporal al acestuia, tuturor coincidențelor posibile şi tuturor catastrofelor. „În realitate există întotdeauna ambele: supremația Sinelui şi hybris-ul conştiinței" susține Jung (1997a, p. 163),. În toate cazurile, soluția de depăşire a dificultăților vine dinspre ancorarea Eului în lumea conştiinței şi întărirea lui adaptativă. Un Eu puternic se raportează critic şi autocritic la procesul individuator, manifestându-se eficient.

Zeii antici dezvăluie dimensiunile perechii arhetipale anima/animus. Iisus, om şi Dumnezeu, este cea mai apropiată reprezentare a Sinelui. Dar creştinismul valorizează numai una dintre jumătățile arhetipului. Cealaltă jumătate, umbra Sinelui, se manifestă ca Antichrist (Jung, 1998b). Venirea acestuia are caracter legic, enantiodromatic (Jung, 2005b). Ioan a simțit unilateralitatea evangheliei iubirii, învățând că Dumnezeu poate fi iubit şi trebuie să fie temut (Jung, 1997a).

Christos este imaginea perfectă a arhetipului ce semnifică totalitatea aflată departe de perfecțiune, arată Jung (1998b). Iisus este prototipul singurei vieți orientate spre realizarea individuală absolută şi necondiționată a legii caracteristice (Jung, 1994b). Evangheliile nu oferă detalii istorice ci mărturii ale experiențelor psihice ale autorilor. Asupra lui Iisus cel istoric a fost proiectat arhetipul ființei atotputernice, atotcuprinzătoare, desăvârşită şi eroică. Prin intermediul simbolurilor vieții lui Iisus cel istoric, credinciosul experimentează Sinele ca Iisus cunoscut imediat, aici şi acum (Palmer, 1999).

Între Sine ca simbol al lui Christos şi Christos ca simbol al Sinelui, variante deopotrivă îngăduite fenomenologic, Jung optează justificat epistemologic pentru cea din urmă. Imaginea tradițională a Mântuitorului are caracteristici arhetipale.

II.4.3.6. Copilul divin, mama şi renaşterea

Puer aeternus, cu corespondentul feminin *puella aeterna*, denumeşte în psihologia analitică nevroza manifestată prin tendința de permanentizare a adolescenței, în fapt a legăturii cu mama (Minulescu, 2001).

Suportul arhetipal al motivului copilului îl constituie aspectul preconştient al copilăriei sufletului colectiv, arată Jung. Apariția motivului anticipează dezvoltarea personalității spre sinteza conştientului cu inconştientul. Copilul este simbol unificator al contrariilor, mediator şi din acest motiv, mântuitor. În reprezentările lui arhetipale, copilul este de obicei de natură divină sau semidivină. Este fie zeu, caz în care simbolizează inconştientul colectiv încă neintegrat, fie erou, adică simbol al unirii conştiinței şi inconştientului în natura umană. Este rezultat al unei zămisliri ori naşteri miraculoase. Este abandonat şi persecutat întrucât nu este de la bun început dorit. Dar naşterea lui este prețioasă ca autorealizare şi, din acest motiv, natura şi-l apropie şi îl protejează (Jung, 2003a).

Uneori copilul divin este hermafrodit. Hermafroditismul este unire constructivă a celor mai puternice contrarii. Ființa originară bisexuată a mitologiilor este simbol al unității personalității şi, ca proiecție a totalității inconştientului, e scop al autorealizării ființei. Copilul divin simbolizează deopotrivă ființa preconştientă şi pe cea postconştientă a omului. E simultan părăsitul, abandonatul şi puternicul divin. E începutul nesemnificativ, îndoielnic şi e sfârşitul triumfător. E non-valoarea şi valoarea ultimă.

Nevrozele de tip *puer aeternus* semnalează constelarea arhetipului mamei şi astfel apariția complexului matern, bazat pe acesta. Constelarea arhetipului este rezultat al tulburării sferei instinctuale, cel mai frecvent pe fondul unei acțiuni tulburătoare desfăşurate de mama reală. Purtătoarea arhetipului este în primul rând mama personală, cu care copilul trăieşte în identitate inconştientă. Mama este precondiție fizică şi psihică a copilului (Jung, 2003a). Complexul matern îmbracă forme diferite la fii şi la fiice şi poate dezvolta prioritar aspecte pozitive sau negative.

În orice complex matern masculin, alături de arhetipul mamei intervine şi anima. Aspectele pozitive ale complexului constau într-o diferențiere a erosului, în dezvoltarea gustului şi a calităților pedagogice, în manifestarea unei comprehensiuni a istoriei şi a unui simț al prieteniei, în trăiri religioase şi receptivitate spirituală revelatorie. Tot printre consecințele pozitive ale trăirii complexului matern, Jung menționează masculinitatea curajoasă, violența împotriva prostiei, încăpățânării, nedreptății şi lenei, de asemenea răbdarea, tenacitatea, curiozitatea şi spiritul revoluționar (Jung, 2003a). Dimensiunile negative ale complexului vizează înclinațiile

homosexuale şi don-juanismul ca revers, impotența, autocastrarea şi pericolul unei morți timpurii.

În cazul femeilor, arată Jung (2003a), complexul matern apare în stare pură, necomplicată, şi se manifestă fie în direcția întăririi instinctelor feminine, fie în direcția disoluției lor. Poate fi vorba despre o întărire a maternității sau a erosului. Disoluția instinctelor feminine înseamnă proiectarea acestora. Aspectul pozitiv al întăririi instinctului maternității îl constituie iubirea de mamă ca rădăcină a oricărei deveniri, ca temelie a oricărui început şi sfârşit, ca acasă. Mama este viața căreia oamenii îi sunt încredințați şi abandonați, e prima lume a copilului şi ultima lume a adultului. Aspectul negativ al întăririi maternității se manifestă în orientarea vieții spre procreere ca singur scop. Aspectul pozitiv al întăririi instinctului erotic constă în transformarea femeii provocatoare în imbold şi suport ale unui proces de purificare. În acest caz, feminitatea îşi dezvăluie dimensiunile salvatoare şi mântuitoare. Dimensiunea negativă a amplificării erosului vizează relația inconştient incestuoasă cu tatăl, prelungită în conştient în invidierea mamei şi nevoia de înfrângere a acesteia. Aspectul pozitiv al disoluției instinctelor feminine este legat de proiectarea aptitudinilor şi apetențelor proprii asupra partenerului de viață, pentru care o astfel de femeie înseamnă destin. Aspectul negativ al acestei orientări a complexului se referă la proiectarea componentelor propriei personalități asupra mamei şi încercarea de tiranizare a ei sub masca unei extreme loialități.

Arhetipul mamei, suport al complexului matern, îngăduie o multitudine de reprezentări: mama şi bunica personale, mama vitregă şi soacra, doica, străbunica, zeița, Fecioara, Sophia, Biserica, Universitatea, oraşul, Ierusalimul ceresc, țara, mântuirea, cerul, ogorul, grădina, stânca, prăpastia, copacul, arborele vieții, pădurea, marea, apa stătătoare şi izvorul, cu calitățile lor numinoase şi magice, fântâna, cristelnița, floarea, cercul magic, uterul, cuptorul, vasul de gătit şi animalul ajutător (Jung, 2003a). Aceste reprezentări dezvoltă în modalități diferite, pe fundalul relației cu pământul, cu materia, trei dimensiuni esențiale ale mamei arhetipale: bunătatea ocrotitoare, emoționalitatea orgiastică şi întunecimea subpământeană.

Ca oricare dintre arhetipuri, mama are o dublă natură: umană, îndrăgită şi atrăgătoare pe de o parte, animalică, înspăimântătoare, de cealaltă parte. Sfinxul grecesc este o reprezentare semi-teriomorfă a laturii întunecate a maternului. „Enigma Sfinxului era el însuşi, adică

imaginea înspăimântătoare a mamei, de care Oedip nu s-a lăsat avertizat" (Jung, 1999b, p. 18), consideră Jung. Muma Pădurii şi balaurul din adâncuri semnalează aceeaşi dimensiune rea, periculoasă a arhetipului. Dar renaşterea, ca scop simbolic al procesului de individuaţie, este posibilă prin intermediul mamei şi presupune confruntarea cu dimensiunea înspăimântătoare a arhetipului matern.

Renaşterea presupune ruptura mistuitoare de mamă, distrugerea traumatizantă a relaţiei cu aceasta. Cu cât legătura destrămată e mai puternică, cu atât mai periculoasă pare cealaltă mamă, inconştientul ce ameninţă să-l înghită pe individ. Aparenta ostilitate a arhetipului matern ar putea fi un şiretlic al naturii care-şi incită astfel copilul preferat să-şi îndeplinească menirea (Jung, 1999b). Înghiţirea, îmbrăţişarea şi încolăcirea acaparatoare sunt motive ale simbolisticii materne frecvente în mitologia renaşterii. Ascunderea în pădure ori în scorbura de la malul mării înseamnă moarte ce pregăteşte renaşterea. Hierogamia este rit de întinerire. Cel ce coboară în pântecele monstrului învingându-l, dobândeşte o nouă tinereţe, eternă.

Motivul celor două mame, una reală, umană şi cealaltă simbolică, are ca suport dubla naştere. Contopirea cu natura, ca ideal, este recontopire cu mama. Aceasta din urmă este prima încarnare a animei şi personificare a întregului inconştient ca matrice a conştiinţei. Regresiunea la mamă deschide, din acest motiv, poarta spre tărâmul inconştient şi fecund al Mumelor.

În acest context ideatic inserează Jung tema încărcăturii constructive, individuatoare a incestului. (Jung, 1999b). Motivul acestuia apare logic, arată psihologul elveţian, odată ce libido-ul introvertit reînsufleţeşte imaginile părinţilor şi reproduce aparent relaţiile copilăriei pe suportul personalităţii adulte ce a cunoscut deja sexualitatea. Dar libido-ul captiv în relaţia endogamică inconştientă cu părinţii aserveşte individul. Tabu-ul instituit pe fondul acestei periculoase reînsufleţiri a relaţiei cu părinţii se regăseşte simbolic în moartea fiului-amant, autocastrare sau sacrificarea sexualităţii în miturile incestului. Dar existenţa tabu-ului poate provoca o deplasare a libido-ului spre alte reprezentări arhetipale ale mamei, determinând astfel progresul conştiinţei. Întrucât inconştientul are conotaţii materne, tendinţa incestuoasă poate fi considerată pretenţie a acestuia de a se manifesta (Jung, 1999b). În fanteziile incestuoase, cufundarea libido-ului în inconştient generează reacţii, afecte şi atitudini infantile

personale dar şi însufleţirea vindecătoare, compensatoare a arhetipurilor.

Călătoria este un simbol al dorului. Eroii călători sunt în căutarea mamei pierdute. Principiul dorinţei incestuoase constă în nevoia de a redeveni copil ajungând în mamă pentru a fi renăscut. „Nu coabitarea incestuoasă este ceea ce se caută, ci renaşterea" (Jung, 1999b, p. 66). Întrucât simbolizează unirea individuatoare cu propria fiinţă, îşi desfăşoară incestul fascinaţia înfricoşătoare (Minulescu, 2001).

II.4.3.7. Mandala în psihologia analitică (Sorea, 2006b)

Cu înţeles de *cerc magic* în sanscrită, termenul *mandala* se referă la o suprapunere geometrică de pătrate şi cercuri concentrice. În buddhismul tibetan mandala este instrument de cult. Ca instrument de contemplaţie, susţine concentrarea prin dirijarea atenţiei spre centru. Acolo se află un zeu, un învăţător, o putere divină creatoare ori distrugătoare. Stupa este mandala lamaistă construită. Jung consideră mandala reprezentare a arhetipului unificator al Sinelui, sub aspectul său ordonator. Interesul pentru acest tip de reprezentări i-a fost trezit lui Jung de constatarea că imaginaţia pacienţilor săi elabora instinctiv, în procesul terapeutic, construcţii de tip mandalic. Psihiatrul elveţian a ezitat îndelung înainte să susţină că mandalele se iveau spontan, fără a fi sugerate în vreun fel de propria lui imagianţie pacienţilor. „Apoi am putut să mă conving prin studiul meu personal că mandalele sunt desenate, pictate, sculptate în piatră şi construite în toate timpurile şi locurile, cu mult înainte ca pacienţii mei să le descopere. De asemenea, am văzut, spre satisfacţia mea, că mandalele au fost visate şi desenate de pacienţi care se aflau în tratament cu psihoterapeuţi care nu erau elevii mei" (Jung, 2003a, p. 357). Mandalele pot fi, de asemenea, dansate.

Mandalele sunt ideograme ale conţinuturilor inconştientului. Apariţia lor în vis sau prin imaginaţie activă furnizează indicaţii referitoare la alcătuirea viitoare a personalităţii. Mandala apare mai ales în schizofrenii, stări de dezorientare, panică, dezordine. Scopul inconştient al apariţiei ei este reinstaurarea ordinii şi echilibrului. Ordinea severă a cercului compensează dezordinea şi rătăcirea, indicând punctul central, ordonator. „Este vorba aici evident de o încercare de autovindecare a naturii, care provine nu dintr-o consideraţie conştientă ci dintr-un impuls instinctiv" (Jung, 2003a, p. 400). În mandala Sinele îşi manifestă funcţia de spaţiu protector.

„Experiența ne arată că cercul împrejmuitor, mandala, constituie antidotul față de stări de spirit haotice" (Jung, 2003a, p. 20). Construite pe motivul cvadraturii cercului, pe patru şi multiplicarea acestuia în cruce, stea ori suprafață pătrată, mandalele impun ideea unui centru al personalității de care este legat totul, prin care se ordonează totul şi care furnizează energie întregului. „Am înțeles tot mai clar că mandala este centrul. Ea este expresia tuturor drumurilor. Ea este drumul spre centru, spre individuație" arată Jung (2001, p. 205).

Cercul şi crucea sunt simboluri divine străvechi. Cuaternitatea reprezintă schema de ordonare prin excelență, e un sistem de coordonate folosit instinctiv la împărțirea pământului, a anului, a comunităților tradiționale, a fazelor lumii ori a temperamentelor (Jung, 2005b). Dar Jung consideră reprezentările mandalice şi expresii ale respectării principiului de ordine compensatoare în unirea desăvârşită a contrariilor. Sinele conține şi structurează toate contradicțiile. Efectele terapeutice ale mandalelor se datorează acestei semnificații a lor (Jung, 2005b).

„Mandala este o imagine arhetipală a cărei existență poate fi confirmată de-a lungul mileniilor. Ea desemnează totalitatea Sinelui sau ilustrează totalitatea temeliei sufletului—exprimat în termeni mitici: manifestarea divinității încarnate în om" (Jung, 2001, p. 335). Ouroboros reprezintă mandala alchimică. Uneori Iisus este reprezentat central, între evanghelişti. Insula din mijlocul lacului se regăseşte cu semnificație de tărâm al mântuirii în multe şi diverse producții culturale. Cercul şi cuaternitatea trimit deopotrivă înapoi, la ordinea umană originară, şi înainte, spre ordonarea interioară a sufletului. Personalitatea globală este caracterizată de cei patru zei din colțurile mandalei, adică de cele patru funcții psihice de orientare, strânse laolaltă (Jung, 1997b).

„Din cu totul alt domeniu, şi anume cel al experienței psihologice, ştim că trei din cele patru funcții psihice se diferențiază, adică pot deveni conştiente, în timp ce o a patra rămâne ataşată de solul matern, de inconştient şi este considerată drept *funcție inferioară*" (Jung, 2003a, p. 241) arată psihiatrul elvețian. Când totalitatea inconştientă pătrunde în conştiință, una dintre cele patru funcții rămâne în inconştient şi cuaternitatea se dezvăluie ca trinitate. Individuarea, sugerată de cerc şi cuaternitate, presupune recuperarea funcției inferioare. Relația dintre triadă şi tetradă, ca reprezentări arhetipale, e

călăuză utilă în interpretarea viselor, basmelor ori miturilor şi instrument de diagnosticare a sănătății unei culturi. În basm ideea de cuaternitate apare frecvent în constituirea a două cupluri, unul aparținând profanului, celălalt lumii magice. Din dogma creştină cuaternitatea lipseşte, deşi e prezentă în simbolistica ecleziastică timpurie. Dar unirea lui Christos, ca Trinitate, cu Biserica înseamnă de fapt realizarea cuaternității. De asemenea, unirea spiritului trinitar cu materia este mandalică (Jung, 1996). Cuaternitatea spațio-temporală se constituie în condiție arhetipală de posibilitate a întregii cunoaşteri fizice. Jung a constatat în practica terapeutică faptul că din centrul mandalelor pe care şi le reprezentau pacienții lui din prima jumătate a sec. XX lipsea divinitatea. „O mandala modernă este o mărturisire involuntară a unor stări spirituale deosebite. Nu există divinitate în mandala şi niciun indiciu de supunere sau împăcare cu divinitatea. Locul divinității pare să fie luat de totalitatea omului" (Jung, 1997a, p. 85). Această stare de fapt este firească într-o etapă a culturii în care proiectarea imaginii divine e dificil, de nu chiar imposibil de realizat. Starea este apreciată de Jung ca periculoasă. Aşezarea prematură a propriei persoane în centrul mandalei poate provoca inflații catastrofale şi disoluția personalității (Jung, 1997a). Evoluția istorică imediată a Occidentului a confirmat aprecierile lui Jung.

Mandala se regăseşte şi în dansurile sacre. Acestea transpun dansatorul într-o stare psihică extraordinară. „În orice caz, scopul şi efectul dansului solemn în cerc este întipărirea imaginii cercului şi centrului, ca şi raportarea fiecărui punct al periferiei la centru. Psihologic, această organizare reprezintă mandala şi, prin urmare, un simbol al Sinelui" (Jung, 1997a, p. 179). Ca succesive rotiri în jurul centrului, retrageri în colțuri şi avansări spre centru, dansul „este un act de conştientizare superioară, adică de producere a unei legături între conştiința individului şi simbolul supraordonat al totalității" (Jung, 1997a, p. 182). Participanții la dans împărtăşesc aceeaşi experiență, sunt legați în acelaşi destin. „Cine participă la horă, se vede în oglinda centrului.(...) Într-adevăr, identitatea şi deosebirea paradoxală între Eu şi Sine nu ar putea fi exprimată mai frumos şi mai pertinent", consideră Jung (1997a, p. 183).

II.4.3.8. Proiecţie, posedare şi inflaţie

Proiecția este şi în accepțiunea lui Jung un proces automat de deplasare a unui conținut psihic inconştient asupra unui obiect

exterior, în temeiul asemănării unei caracteristici a acestuia cu respectivul conținut. Proiecția nu se face, ea se întâmplă. „Proiecția dispare în momentul în care devine conştientă, adică atunci când conținutul este cunoscut ca aparținând subiectului" (Jung, 2003a, p. 73), arată psihiatrul elvețian. Imaginile părinților sunt cel mai frecvent proiectate. Dar orice conținut psihic inconştient apare în stare de proiecție. Conținuturile inoconştiente constelate sunt experimentate de individ în obiectele exterioare sau ca existențe din afara psihicului acestuia. Lucrurile lumii, animalele, ceilalți oameni sunt instanțe purtătoare de proiecții. Fenomenele naturii pot fi expresii simbolice ale transformărilor sufleteşti, accesibile pe calea proiecției.

Pentru primitivi cea mai consistentă parte a vieții psihice era proiectată. „Foarte mult din ceea ce noi astăzi considerăm a fi parte componentă a psihicului nostru se află la primitivi în stare de proiectare, populând lumea înconjurătoare" (Jung, 1994a, p. 64). Într-un câmp de conştiință restrâns multe conținuturi psihice sunt percepute în proiecție, ca spirite ori potențe magice. În acest caz, „Rezultatul proiecțiilor este o izolare a subiectului față de mediu prin aceea că în locul unei relații reale cu acesta există doar una iluzorie" (Jung, 2005b, p. 22).

Şi alchimiştii, arată Jung, operează cu proiecții. Transformările materiei consemnate în tratatele lor sunt transformări ale psihicului. În privința alchimistului, „Ceea ce el vede şi crede că recunoaşte în materie, sunt în primul rând datele propriului său inconştient, pe care le proiectează în ea" (Jung, 1996, p. 8). În travaliul Marii Opere, „El îşi trăia proiecția ca o proprietate a materiei. Dar ceea ce trăia în realitate era propriul său inconştient şi repeta prin aceasta chiar istoria cunoaşterii naturii" (Jung, 1996, p. 23).

Retragerea treptată a conținuturilor din stare de proiecție însoțeşte dezvoltarea cunoaşterii conştiente. Complexele ajung în proximitatea conştiinței şi „atunci tot ce are în exterior caracter divin sau demonic trebuie să se întoarcă în suflet, în interiorul omului necunoscut, de unde se pare că a ieşit" (Jung, 1997a, p. 88). Demonii nu dispar, ci devin puteri psihice. Dezvoltarea patologică a proiecției este simptom paranoic (Stevens, 1996).

Starea de *posesie* denumeşte la Jung dominarea comportamentală a Eului de către un conținut arhetipal, o idee sau o parte componentă a personalității. Acestea din urmă preiau conducerea individului, amenințând coerența şi flexibilitatea Eului. Umbra, persona,

anima/animus, Spiritul, Sinele sunt posedante în mod diferențiat (Jung, 2003a). „Obsesia exercitată de un arhetip face din om o figură pur colectivă, un fel de mască în spatele căreia omenescul nu se mai poate dezvolta, ci degenerază" (Jung, 1997b, p. 117).

Posedarea produce *inflație*. Aceasta reprezintă deificarea Eului, pe fundalul legăturii insuficient structurate a celui din urmă cu centrul psihicului. Fiecare transcendere a limitelor umanului în trăiri ale atributelor divinității în mânie, răzbunare ori sentiment al puterii, este inflaționistă (Minulescu, 2001). Inflația se datorează nediferențierii critice a Eului de figurile inconştiente de care s-a apropiat (Jung, 1994b). Integrarea reuşită a unui arhetip nu diminuează, ci măreşte pericolul inflației prin cristalizarea reprezentării arhetipului următor în procesul de individuare. Astfel, înfrângerea animei poate provoca inflație pe arhetipul Spiritului, adică autoreprezentarea ca personalitate mana, vrăjitor ori supraom (Jung, 1997b). Cu cât conştiința este mai puțin legată de inconştient, cu atât, paradoxal, creşte pericolul identificării necritice a Eului cu acesta din urmă. „Asimilarea Eului de către Sine echivalează cu o catastrofă psihică (...) Ancorarea Eului în lumea conştientului şi întărirea conştientului printr-o adaptare cât mai precisă posibil sunt, de aceea, de cea mai mare importanță" (Jung, 1994b, p. 160). Aceasta cu atât mai mult cu cât, arată Jung, inflația „ca epidemie psihică poate să cuprindă popoare întregi, lucru pe care l-am trăit" (Jung, 1997a, p. 195).

Şi masele pot fi posedate şi pot suferi inflații. Jung extinde aplicabilitatea caracterizării pe care Lucien Lévy-Bruhl o face comunităților primitive asupra oricărui fel de comunitate, susținând constituirea unui suflet al acesteia, diferit de sufletele indivizilor ce o alcătuiesc. „În masă domină *participation mystique* care nu este altceva decât o identitate inconştientă" (Jung, 2003a, p. 133). O trăire de grup se desfăşoară la un nivel mai profund al psihicului decât trăirile individuale similare. Când grupul este foarte mare, dezvoltă un soi de suflet animalic comun ce evoluează sub nivelul sufletelor individuale. Modificările uimitoare produse la acest nivel se datorează invaziei forțelor colective. În masă omul coboară moral şi intelectual. În masă nu se simte responsabilitatea, nici frica, şi sunt posibile actele cele mai irație nale. Dacă lipseşte relaționarea cu un centru care să exprime simbolic inconştientul, sufletul masei devine fascinant şi adunările se transformă în focare de energie psihică (Jung, 2003a).

Şi în cazul masei, conştientul şi inconştientul se află în relație de compensare. Un conştient rânduit şi disciplinat asociază un inconştient haotic. Când conştientul e în dezordine, inconştientul produce simboluri ale ordinii pe care le proiectează asupra leader-ilor şi guvernanților. Regresia psihologică în grup este parțial anulată prin ritual. Între religia unui popor şi modul său de viață există o relație compensatoare, altfel religia n-ar avea sens practic (Jung, 1997c). Defectele conştiinței contemporane pot fi descoperite observând reacția compensatoare provocată de aceasta în inconştient. „Ştim acum de ce e în stare omul şi ce ne amenință dacă psihicul maselor ar mai prelua o dată conducerea" (Jung, 1999b, p. 75), arată psihiatrul elvețian în marginea experienței naziste a Europei.

II.4.4. Dimensiunea terapeutică a psihologiei analitice (Sorea, 2008b)

II.4.4.1. Boala şi terapia în psihologia analitică

„La drept vorbind, nu descoperim în bolnavul mintal nimic nou şi necunoscut, ci întâlnim temelia propriei noastre naturi" arată Jung (2001, p.140), îndreptățit de propriu-i parcurs biografic. Simptomele psihiatrice sunt exagerări ale reacțiilor psiho-fiziologice naturale. Sănătatea şi boala sunt stări diferite de echilibru între nevoile individului şi cerințele mediului înconjurător. Dacă adaptarea conştientă eşuează, din variate motive, supraîncărcarea inconştientului generează, în jocurile imaginarului, simptome nevrotice sau psihotice (Fordham, 1998).

Isteria este expresia limită a extraversiunii. Schizofrenia este expresia limită a introversiunii. Boala, întotdeauna profund individuală, este un mesaj simbolic al inconştientului. Tratamentul presupune găsirea căilor de înlăturare a frustrărilor arhetipale şi, astfel, stabilirea unui echilibru al tensiunilor în interiorul personalității ca întreg (Stevens, 1996).

Nevroza este expresia unui conflict între o tendință conştientă şi un complex independent, inconştient. Este o disociere a psihicului, o tulburare de distribuire a energiei libidinale şi un eşec în echilibrarea contrariilor. E un război al pacientului cu sine însuşi (Palmer, 1999). Crescută de cele mai multe ori pe substrat social, nevroza activează, prin retrăirea complexuală a arhetipului, forțele instinctuale aferente acestuia (Jung, 2003a).

Devenirea personalității echivalează cu o sporire a conştienței. Simptomul nevrotic aduce în conştient suferința întregului, impunând alegeri morale dificile dar inevitabile. Nevroza este o tulburare de creştere a personalității. Frecventele tulburări nevrotice ale vârstei adulte se datorează tendințelor de depăşire a pragului deplinătății cuaternare cu o psihologie neadecvată, proprie tinereții (Jung, 1994b). „Exisă în ziua de azi nenumărați nevrotici care sunt aşa pur şi simplu pentru că nu ştiu de ce nu au voie să devină fericiți în propriul lor fel şi nici măcar nu ştiu că suferă de aceasta" susține Jung (1999b, p. 73). În formele ei temperate, nevroza conotează lapsus-uri, înțelegeri eronate, halucinații mnezice. În formele dramatice, nevroza asociază pierderi ale memoriei, paralizii isterice, orbire, surditate, fobii, dureri de cap. Fără a origina reducționist nevroza în relația pacientului cu mama, Jung nu neglijează investigarea terapeutică a acestei relații. Mama este cea în preajma căreia creşte copilul şi nevroza nu este etapă necesară în creştere. Personalitatea se dezvoltă mai degrabă normal decât nevrotic (Jung, 2003a).

Diferența de bază dintre nevroză şi schizofrenie este dată de raportarea la unitatea potențială a personalității. Disocierea conştientului de inconştient, mascată în nevroză, se manifestă în psihoză brutal. Nevroza şi psihoza se află de o parte şi de alta a punctului critic al reversibilității. În psihoză, Eul pierde definitiv bătălia cu conținuturile unui inconştient agresiv. Legătura Eului cu unele complexe este ruptă, acestea din urmă evoluând ireversibil autonom. Evoluția autonomă îngăduie experimentarea traumatică a nivelurilor de mare profunzime ale psihicului, cu stările etern conflictuale aferente acestora.

Psihozele îşi iau substanța din depozitul potențial al reprezentărilor arhetipale. Reacția patologică este identificare cu arhetipul, identificare ce induce, prin inflație şi posedare, slăbirea conşiiinței. Încorporarea tuturor proiecțiilor retrase din lume produce fragmentarea minții în schizofrenii (Fordham, 1998). „Mai mult, nu există rău căruia omul aflat sub dominația unui arhetip să nu-i cadă victimă" notează Jung (2003a, p. 58),. Numărul psihozelor latente este mult mai mare decât al celor manifeste. Nevrozele clasice se pot dezvălui în tratament a fi psihoze latente.

În accepțiunea psihiatrului elvețian, psihoterapia analitică este activitate exigentă şi inteligentă ce solicită în totalitate şi pacientul şi terapeutul. Acesta din urmă nu mai este analistul freudian clasic,

tăcut şi distant. Analiza se desfăşoară ca proces dialectic de comunicare între doi oameni la fel de implicaţi şi are ca rezultat transformarea lor mutuală. Analistul se deschide spre discursul pacienţilor şi sentimentul catalizează demersul terapeutic (Stevens, 1996). Succesul tratamentului depinde de potrivirea comportamentală terapeut-pacient (Jung, 1980), semn al relaţiei afective a fiecăruia cu inconştientul celuilalt. „Este nevoie pentru fiecare pacient de un alt personaj. Astfel, eu pot fi auzit vorbind într-o analiză în limbaj adlerian, în alta în limbaj freudian" arată Jung (2001, p. 143). Terapeutul, solicitat cu întreaga sa fiinţă, trebuie să se recunoască parte a procesului, evitând artificiile eschivatoare. Analiza este mai degrabă artă decât ştiinţă (Stevens, 1996). Fiecare terapeut este propria sa metodă. Personalitatea sa este factor esenţial în vindecare. Intervenţia personală, devotamentul sau sacrificiul terapeutului, restabilind legăturile psihice cu bolnavul, pot genera vindecări miraculoase (Jung, 2005a). Dar nu analistul este vindecătorul.

În psihologia analitică, terapia nu se adresează propriu-zis bolii ci capacităţii psihicului de a evolua spre individuare. Simptomatologia bolii este simultan încercare naturală de vindecare. „Recunosc: am o asemenea consideraţie pentru ceea ce se petrece în interiorul sufletului, încât mi-ar fi jenă să deranjez şi să distrug activitatea liniştită a naturii prin intervenţii stângace" susţine Jung (1996, p. 101). Singura justificarea a demersului terapeutic este dată de derularea lui întru eficientizarea procesului natural. Interpretarea simptomelor restaurează respectul faţă de forţele interioare ce întemeiază Eul şi individuarea. Scopul terapiei constă în aducerea în conştiinţa pacientului a funcţiei transcendente a simbolurilor trăite. Terapia este explorare a posibilităţilor latente întru descoperirea autenticei personalităţi (Fordham, 1998). Majoritatea pacienţilor sunt, arată Jung, oameni ce şi-au pierdut credinţa. Omul credincios îşi poate trăi în biserică simbolurile. Terapia este necesară celor ce nu mai pot face asta. Prototipul ei îl reprezintă spovedania (Jung, 1994b).

Analiza terapeutică se desfăşoară în psihologia analitică în patru etape (Stevens, 1996). Prima etapă este cea a *confesiunii*, a catharsis-ului iniţial şi a debutului integrării umbrei. A doua etapă este cea a *clarificării sensului* simptomelor, transferurilor şi dezvoltărilor ratate. Etapa este asemănătoare analizei interpretative freudiene şi reprezintă debutul interacţiunii cu inconştientul. A treia etapă este cea a *educării*, adică a adaptării noilor intuiţii la cerinţele societăţii. Cea de-a patra

etapă este cea de *transformare* prin interacțiune cu inconştientul şi confruntare cu conținuturile arhetipale activate. Etapa evidențiază funcția transcendentă a simbolurilor şi deschide calea individuației. Primele două etape reprezintă faza analitică a terapiei iar ultimele două etape faza ei sintetică.

Analiza debutează cu o evaluare ce stabileşte un diagnostic ipotetic. Diagnosticarea corectă este posibilă abia la sfârşitul terapiei. Evaluarea inițială are şi rol de selectare a indivizilor ce pot beneficia de psihoterapie. Terapeutul trebuie să cunoască biografia pacientului, premisele spirituale ale formării acestuia şi influențele tradiționale în cazul lui (Minulescu, 2001). Influențele biografice pot dezvălui relația de complementaritate dintre situația conştientă trăită şi simptom. Terapia aduce la suprafață o serie de fantasme încărcate cu material arhetipal. Orice imagine arhetipală e utilă terapeutic, relevând natura tulburării. Liniştea interioară a pacientului survine traducerii emoțiilor în imagini şi aducerii acestora în conştiință.

Demersul terapeutic îi cere pacientului să se lase în voia nevrozei sale, coborând în inconştient ghidat de trăirile ce-l torturează (Minulescu, 2001). Analistul „trebuie să simtă în ființa sa proprie discursul psihologic al cărui teatru este el, să participe emoțional la acest discurs" (Jung, 1998a, p. 129). Stimulat la participare, analistul asumă frontal semnificația suferinței şi a mobilizării forțelor vindecătoare din inconştient. În demersul terapeutic trebuie puse întrebările ce solicită întreaga personalitate şi, pe fondul cordialității şi implicării terapeutului, „e mai bine pentru pacient să descopere singur răspunsurile" (Jung, apud Stevens, 1996, p. 147)

Actul analitic presupune întărirea Eului pacientului înaintea periculoasei lui confruntări cu conținuturile inconştientului. Abia Eul puternic şi stabil poate intra în relație cu Sinele, conştientizându-şi creativitatea şi responsabilitățile. Din perspectivă jungiană, terapiile de grup trebuie privite cu scepticism, întrucât dezvoltarea interioară se produce în câmpul relației dintre Eu şi Sine. Descoperirea de sine precede orice relație adecvată cu ceilalți.

Terapeutul trebuie să asigure un cadru potrivit manifestărilor creative ale pacientului. Trebuie să evite interpretările încăpățânate şi forțate (Jung, 2003a). Trebuie să analizeze rezistențele pacientului, căutând afectul primar ce le generează. Trebuie, de asemenea, să admită că se poate constitui în sursă de rezistențe justificate

(Minulescu, 2001). Mai trebuie să cunoască şi să utilizeze constructiv dimensiunile importantelor relații de transfer şi contratransfer.

Realizarea demersului terapeutic în parteneriat, empatie şi reciprocitate facilitează reactivarea funcției transcendente a simbolurilor şi a dimensiunii integratoare a acestora. Terapeutul trebuie să înțeleagă el însuşi simbolul într-un mod nou, pentru a-şi înțelege pacienții. Pentru aceasta, terapeutul trebuie să se afle, la rândul său, într-o relație integratoare corectă cu propriul Sine. Numai un terapeut stăpân pe sine şi pe problemele sale poate acționa eficient, consideră Jung.

La sfârşitul unei terapii reuşite pacientul, cu miezul personalității stabilizat, dobândeşte un instrument de control al simptomelor nevrotice şi deprinderea de a-şi continua autoanaliza. Chiar în cazurile fără speranță, după asistență terapeutică analitică atacurile sunt mai puțin grave (Jung, 2005a). Terapia deblochează accesul la lumea interiaoră şi ridică elementele echilibratoare la suprafața conştiinței. Balanța psihică poate fi astfel refăcută, prin integrarea conştiinței şi inconştientului într-o unitate dinamică (Minulescu, 2001). Jung nu-şi permite însă să intervină arbitrar şi autoritar în derularea post-terapeutică a procesului individuator.

Terapeutul nu poate asista un pacient în depăşirea unui stadiu neatins încă personal. Analistul trebuie analizat în cursul instruirii sale şi trebuie să-şi continue analiza de-a lungul carierei (Stevens, 1996). Supunându-se analizei didactice, terapeutul îşi cunoaşte şi-şi ia în serios sufletul. În virtutea trecerii printr-o analiză terapeutică reuşită, şi nespecialiştii pot deveni psihoterapeuți eficienți. „Eu îi sfătuiesc întotdeauna pe analişti „Să aveți un *duhovnic*, bărbat sau femeie!" Căci femeile sunt deosebit de înzestrate pentru aşa ceva" mai arată Jung (2001, p. 146), înțelegând prin *duhovnic* vigilentul sfătuitor de specialitate al analistului.

Demersul terapeutic nu este lipsit de capcane pentru terapeut. Acesta din urmă descoperă în psihicul bolnavului substratul propriei sale naturi şi în boala psihică doar o reacție mai neobişnuită la probleme emoționale cunoscute tuturor (Jung, 2005a). Dar identitatea arhaică ce se manifestă între pacient şi terapeut se poate dovedi tămăduitoare şi pentru cel din urmă. Pacientul poate fi recunoscut ca interior analistului, parte a Sinelui său. În felul acesta, în măsura în care există un pacient în interiorul medicului, există şi un medic în pacient (Minulescu, 2001).

II.4.4.2. Visele şi metoda amplificării în psihologia analitică

Visul este, şi în accepțiunea lui Jung, rezultatul unei activități psihice normale şi constructive. Visele au rol de echilibrare a psihicului prin compensarea atitudinilor limitative ale conştientului. Au funcție homeostatică, fiind supuse imperativelor de adaptare (Stevens, 1996). Sunt naturale, spontane şi independente de voința sau intenția conştientă. Visele nu spun ceea ce individul ştie deja, ci ceea ce acesta nu ştie. Reprezintă semnul cel mai important şi mai elocvent al proceselor psihice inconştiente ce forțează pătrunderea în conştient. Visul exprimă un lucru pe care inconştientul încearcă să-l comunice. Este „autozugrăvire spontană, sub o formă simbolică, a situației reale din inconştient", arată Jung (apud Stevens, 1996, p. 123). Ca produs natural şi spontan, visul este obiectiv, indicând tendințele fundamentale ale proceselor sufleteşti (Jung, 1997b). Activitatea onirică nu este încărcată decât de atâta conştiență câtă e necesară pentru ca visele să poată fi reproduse în stare de veghe (Jung, 1994b).

În vis, omul îşi reactivează gândirea fantazare, primitivă şi analogică, mult anterioară gândirii pozitiviste. În vis se găsesc imagini şi asociații de felul celor din miturile şi riturile primitivilor. Visul este mesager al instinctelor către rațiune şi şansă pentru înțelegerea limbajului uitat al acestora (Jung, 1980).

Funcționalitatea viselor este mai amplă în concepția lui Jung decât în cea a lui Freud. Pe lângă rolul de mijloc de echilibrare a stării prezente a psihicului, Jung i-l atribuie visului şi pe cel de instrument al procesului de individuare. Visele vin din inconştientul colectiv, fiind generate de problematica fundamentală a existenței umane (Stevens, 1996). Ele sunt subordonate teleologic individuației. Prin vise Sinele acționează întru autorealizare.

Visele pot fi expresie a trecutului trăit, real sau imaginar, de asemenea bilanț al situației prezente şi, respectiv, expresie a unei determinări subliminale a viitorului în gestație, a proiectului vital (Jung, 1998a). Visul este ceea ce pare, susține Jung, contrazincându-şi maestrul. Visul nu amăgeşte, nu minte, nu distorsionează. Conținutul lui manifest cuprinde întreaga lui semnificație, e visul însuşi. Visul compensează deficiențele personalității şi avertizează asupra pericolelor. Sugerează sintezele posibile şi manifestă tendința inconştientă şi benefică spre schimbare. Simbolurile onirice ale procesului de individuație sunt imagini arhetipale ordonate conform

fenomenului de centrare pe Sine. Divinitatea sau daimonul ce, potrivit credințelor populare, îi vorbesc în somn celui ce visează susțin această orientare. Simbolurile onirice au funcție transcendentă. O sursă interesantă de material arhetipal o constituie visele din prima copilărie (Jung, 2003a). Dar materialul colectiv, suport al aşa-numitelor *vise mari* este frecvent evidențiabil în activitatea onirică din toate momentele hotărâtoare ale vieții: pubertate, tinerețe, maturizare, apropierea morții (Jung, 2005a).

Seriile de vise facilitează, prin repetări tematice, identificarea marilor teme şi autoreglarea individuatoare a visătorului. Visele recurente sunt expresii ale eforturilor de compensare a unor lipsuri în capacitatea de înțelegere a celui ce visează. Repetarea unui vis sau a unui motiv oniric semnalează neînțelegerea importantului său conținut compensator. Visele pot anticipa, au caracter profetic. Înainte de declanşarea în conştient, multe dintre stările umane de criză sunt îndelung pregătite în inconştient. Visul prinde şi transmite semnalele acestor pregătiri (Jung, 1998a).

Din toate aceste motive, visul se dovedeşte esențial instrument terapeutic. Intervenția terapeutului e similară cu activitatea spontană a visului. Ambele conduc individul spre ieşirea din nevroză şi spre individuație. Terapia şi visul se pot, astfel, susține reciproc.

Visele de la începutul terapiei pot cuprinde definirea simbolică a problemei psihice constelate şi indicații privind evoluția acesteia. Visele inițiale sunt importante pentru că nu sunt încă afectate de relația terapeutică (Minulescu, 2001). Visele furnizează tot atâta informație despre nevroze ca experimentul asociației. În unele cazuri de nevroze, la debutul bolii se înregistrează un vis ce rămâne clar în memoria bolnavului, dovedindu-şi sensul anticipativ în privința evoluției vieții acestuia (Jung, 1999b). Starea schizofrenică, operând cu material arhaic, are toate caracteristicile unui vis mare.

Utilitatea terapeutică a viselor este legată de capacitatea de interpretare a acestora. Interpretarea este traducere a imaginilor din limbaj pictural în cuvânt inteligibil pentru Eu. Înțelegerea visului îi sporeşte efectul. Visul are structura dramei, derulând ca momente expoziția, dezvoltarea, punctul culminant şi soluția, şi trebuie cercetat în continuitatea sa dinspre cauzal spre teleologic. Visul este individual. Stabilirea corectă a sensului acestuia presupune investigarea contextului oniric cu ajutorul asociaților subiectului visător. Jung consideră că forța terapeutică a viselor este mai bine slujită de

amplificare şi imaginația activă decât de freudiana asociație liberă (Stevens, 1996). Există cazuri în care visătorul nu poate face trimiteri asociative. Cazurile acestea corespund, arată psihiatrul elvețian, conținuturilor onirice care n-au fost niciodată legate de conştient. Demersul asociativ întreprins în acest context de către terapeut leagă visul de patrimoniul psihic al omenirii, prin paralelele istorice, mitice sau etnografice pe care le evidențiază.

Visele care reproduc prea fidel realitatea sau insistă asupra unei realități anticipate utilizează conținutul conştiinței ca formă de expresie. Dar corespondența dintre sensul visului şi aşteptările conştiinței trebuie privită cu neîncredere în demersul interpretativ, întrucât inconştientul se află în mod firesc în poziție de compensare a conştientului (Jung, 1996).

Analiza terapeutică începe cu amplificarea visului. Insistența pe tonalitate, detalii şi conținut simbolic măreşte impactul acestuia asupra conştiinței. În terapie, visului i se dezvăluie treptat contextul personal, contextul cultural şi, în sfârşit, conținutul arhetipal, semnificativ din punct de vedere al experienței speciei şi al vieții ca întreg (Stevens, 1996). Imaginea onirică nu este mască, nu ascunde conținutul semnificativ. Ea trebuie citită prin amplificare pe suportul operelor de artă, basmelor, miturilor, filosofiei, misticii şi etnologiei. Amplificarea evită interpretarea unilaterală a simbolurilor. Este lărgire şi adâncire a trăirii visătorului prin apelarea motivelor asemănătoare şi analoage din istoria culturii. În felul acesta, semnificația visului se limpezeşte (Wehr, 1999).

Metoda amplificării cere analistului să adune cât mai multă informație, din orice surse, cu privire la imaginea onirică descrisă de pacient. Dar utilizarea uşuratică a metodei nu este lipsită de riscuri, analistul putând rata astfel semnalele unor trăiri interioare semnificative.

Efortul comprehensiv asociat amplificării îmbogățeşte deopotrivă personalitatea pacientrului şi pe cea a analistului. Întreaga terapie analitică este în fapt, consideră Jung, laolaltă transformare a celor implicați.

II.4.4.3. Transfer şi contratransfer în psihologia analitică

În terapia analitică, la fel ca în psihanaliză, transferul de libido este direcționat dinspre pacient înspre terapeut, caz în care se numeşte simplu *transfer*, sau dinspre terapeut spre pacient, în cazul *contratransferului*. Transferul reprezintă fenomenul de proiecție a

conținuturilor inconştiente ale psihicului pacientului asupra analistului. Este un compromis între conținutul complexual inițial şi instinctul de apărare (Minulescu, 2001) ce complică afectiv situația terapeutică. În terapie sunt transferate întâi conținuturile inconştientului personal, conținuturi cu caracter incestuos, inițial proiectate asupra membrilor familiei. Imaginea mnezică a tatălui sau a mamei, cu toată încărcătura ei afectivă, este transferată psihoterapeutului. În felul acesta „Medicul este inclus şi el, prin proiecție, în această stranie atmosferă familială incestuoasă" (Jung, 1998b, p. 116). Transferul are incontestabil o componentă erotică şi „În cazul unei atitudini spiritualizate, activitatea pulsională adoptă şi ea un anumit caracter simbolic" (Jung, 1997b, p. 135).

În a doua etapă sunt transferate conținuturi ale inconştientului colectiv. Implicarea terapeutului în activitatea de interpretare a viselor, activitate ce deschide accesul spre adâncurile inconştiente, favorizează proiectarea de puteri supranaturale asupra acestuia. Pentru pacient, analistul devine vrăjitor şi mântuitor (Jung, 1994a).

Transferul reprezintă fundamentul intervenției terapeutice, în condițiile în care proiecțiile mai vechi ale pacienților nu mai sunt operaționale. Tratamentul transferului reprezintă o autentică şansă pentru revocarea proiecțiilor şi integralizarea personalității (Jung, 1997b).

Contratransferul reprezintă suma reacțiilor analistului la pacient în contextul terapiei. Se manifestă în intuiții inexplicabile logic şi în sentimentele analistului față de analizat. Contratransferul poate îmbrăca mai multe forme (Minulescu, 2001): poate fi *proiectiv*, caz în care analizatul e perceput ca persoană apropiată, familiară analistului, *iluzoriu*, caz în care, pe fondul activării complexelor analistului, analizatul poartă proiecțiile acestora, *concordant*, când analistul se identifică în mod conştient cu anumite aspecte ale vieții interioare a analizatului şi, respectiv, *sintonic*, caz în care analistul poartă şi pune cu detaşare în act proiecțiile analizatului. Reacția analistului poate pune bariere de tot felul în terapie, inducând de la anxietate şi frustrare la iubire, grijă, tandrețe şi susținere. Reprezintă, din acest motiv, un factor esențial al procesului analitic. Experiența de contratransfer a terapeutului susține buna desfăşurare a procesului.

Conştientizarea relației complexe de transfer şi contratransfer clarifică aspectele interpersonale ale terapiei şi permite construirea de interpretări într-un spațiu comun, împărtăşit. Această relație

potențează evoluția funcției de simbolizare. Refuzul exploatării ei terapeutice diminuează şansele de reuşită ale analizei.

„O anumită influențare a medicului este inevitabilă, ca şi o anumită tulburare, respectiv afectare a sănătății sale nervoase" arată Jung (1997b, p. 133). Pentru acesta, transformările alchimice ilustrate în *Rosarium Philosophorum* (1550) corespund transformărilor interioare suferite de pacient şi terapeut în analiză. „Ceea ce medicul observă şi trăieşte împreună cu pacientul în faza confruntării cu inconştientul coincide în mod straniu cu sensul acestor imagini. Acest lucru nu poate fi întâmplător căci vechii alchimişti erau adeseori în acelaşi timp şi medici şi au avut cu siguranță nenumărate ocazii de a acumula astfel de experiențe" (Jung, 1997b, p. 159), notează psihiatrul elvețian.

Reciproca transformare a participanților nu este caracteristică exclusivă a relațiilor de transfer şi contratransfer, arată Jung. „Rolul istoric important pe care îl joacă atât hierogamia şi nunta mistică, cât şi fenomenul alchimic al coniunctio, corespunde semnificației centrale a transferului în cadrul procesului psihoterapeutic, pe de o parte, şi în cadrul relațiilor interpersonale, pe de alta" (Jung, 1997b, p. 257).

II.4.5. Expresii culturale ale procesului individuator

II.4.5.1. Alchimie şi individuație

Întâlnirea lui Jung cu alchimia s-a produs în 1927, prin intermediul tratatului alchimic chinezesc intitulat *Secretul Florii de Aur* pe care acesta l-a tradus împreună cu Richard Wilhelm.

Jung a perceput alchimia ca pe o metaforă a individuației şi tratatele alchimice ca însemnări ale fenomenologiei confruntării cu inconştientul. Căutarea pietrei filosofale este încercare de eliberare a spiritului ascuns în aceasta. „Când alchimistul vorbeşte despre Mercurius, se referă, în exterior, la argintul viu, în interior însă e vorba despre spiritul creator al lumii, disimulat sau întemnițat în materie" (Jung, 1996, p. 61). În strădania alchimică operatorul se transformă pe sine (Jung, 2005b). El parcurge un proces inițiatic ale cărui efecte mântuitoare se întind dincolo de psihic, cuprinzând materia. Faptul mistic se împleteşte în faptul chimic (Wehr, 1999). „Astfel, alchimiştii nu au descoperit, ce-i drept, structura ascunsă a materiei, ci pe cea a sufletului, deşi ei nu au fost pe deplin conştienți de descoperirea lor în acest sens" (Jung, 2005, p. 169). Din punct de vedere al conținutului imagistic, relatările alchimiştilor seamănă uluitor cu procesul de

individuație, „în procesul alchimic e vorba de acelaşi proces, sau măcar de procese foarte asemănătoare cu cele din imaginația activă şi din vise, ceea ce înseamnă, în cele din urmă, că e vorba despre procesul de individuație" (Jung, 1996, p. 108). Factorii psihici arhetipali, prinşi în procesul devenirii personalității, sunt responsabili pentru simbolismul alchimic (Stevens, 1996).

„Rolul important pe care îl joacă contrariile şi unificarea lor pune în evidență de ce limbajul alchimic iubeşte atât de mult paradoxurile" (Jung, 2005, p. 64). Alchimia încearcă să exprime astfel acordul contrariilor. Caracterul confuz al reprezentărilor alchimice îşi are temeiul în „marea dificultate psihică a gândirii antinomice, care se loveşte mereu de cerința la fel de inevitabilă a unilateralității logice şi a absolutismului dictat de sentiment al figurilor metafizice" (Jung, 2005, p. 143). Medicul recunoaşte în reprezentările alchimice absurde paralele la fantasmele aferente tulburărilor psihice şi proceselor de vindecare.

În gravurile alchimice sunt reprezentate cunoştințe despre psihic conturate în ştiințele umanului abia după secole (Jung, 1998b). Relația alchimistului cu *sorror mystica* este modelul relației terapeutice de transfer-contratransfer. Psihoterapia analitică reiterează întâlnirea adeptului cu arhetipurile vii ale inconştientului colectiv. Nunta mistică şi transformabilitatea elementelor se regăsesc în miezul procesului individuator. „Alchimia descrie nu doar în linii generale, ci intrând deseori până în detalii uluitoare, acea fenomenologie psihică pe care medicul o poate urmări în cursul confruntării cu inconştientul" (Jung, 1997b, p. 157).

Pentru alchimist, nu omul, ci divinitatea care doarme în materie are nevoie de mântuire. Eliberând-o miraculos pe aceasta, alchimistul beneficiază în secundar de efectele transformării. Omul este deopotrivă mântuit şi mântuitor, creştinismul şi alchimia dezvăluindu-şi astfel complementaritatea. „Cum toate aceste imagini mitice descriu o dramă a psihicului uman de dincolo de conştiința noastră, omul este, în acelaşi timp, cel care trebuie să fie mântuit şi mântuitorul. Prima formulă este cea creştină, a doua cea alchimică" (Jung, 1996, p. 72).

Jung consideră alchimia drept puntea de legătură între gnosticismul trecutului şi psihologia viitorului. Alchimiştii au ratat relația cu ştiințele modernismului, dar „şi-au câştigat marele merit de a fi elaborat un fel de fenomenologie a inconştientului cu mult înaintea oricărei psihologii" (Jung, 1997b, p. 229).

II.4.5.2. Mitul şi basmul la C. G. Jung

În basme şi mituri îşi găsesc expresie simbolică procese şi dimensiuni ale inconştientului orientat spre individuație. Povestirea şi repovestirea lor reînnoiesc legăturile conştiinței cu inconştientul. „Asemenea alchimiei, basmul descrie acele procese inconştiente care compensează situația conştiinței creştine" (Jung, 2003a, p. 285), arată Jung. În basm evoluează o mulțime de personaje arhetipale. Copilul divin, eroul, prințesa, vrăjitoarea, bătrânul înțelept şi animalele vorbitoare îşi împletesc semnificațiile simbolice, dezvăluind parcursul individuator. „Este de aceea atât de important să li se povestească basme şi legende copiilor, iar adulții să fie învățați concepte religioase (dogmatice), căci ele reprezintă simboluri instrumentale, cu ajutorul cărora pot fi conduse în conştiință conținuturi inconştiente şi pot fi interpretate şi integrate acolo" (Jung, 2005b, p. 198). Dacă aceste instrumente îşi pierd utilitatea, se nasc fobii, obsesii, idei excentrice, ipohondrii şi perversități intelectuale (Jung, 2005b).

Miturile sunt relicve ale copilăriei umanității. Nu sunt infantile, deşi gândirea arhaică e mai clară în copilărie. „Miturile au însă o semnificație vitală. Ele nu numai că reprezintă, dar şi sunt viața sufletească a tribului primitiv care se sfarmă şi dispare imediat dacă îşi pierde moştenirea mitică strămoşească, aidoma unui om care şi-a pierdut sufletul" (Jung, 2003a, p. 160). Miturile sunt manifestări esențiale ale psihicului, condensând arhetipal experiența relațională a omenirii. Ca produs de natură pur psihică, mitul utilizează un spectru larg de evenimente meteorologice sau astronomice pentru a-şi exprima semnificațiile. Mitizarea acestor fenomene ale naturii nu creează alegorii ale experiențelor obiective ci expresii simbolice ale proceselor dramatice din inconştient. Pe calea proiecției în fenomene ale naturii, aceste procese devin accesibile conştiinței. Întrucât răspunde orientării teleologice a psihicului, gândirea mitică e universal umană. „Căci îi putem ascunde, desigur, unui copil conținuturile miturilor anterioare dar nu îi putem răpi nevoia de mitologie şi cu atât mai puțin capacitatea de a o produce" (Jung, 1999b, p. 33). Dar pentru a-şi păstra efectul individuator, terapeutic, mitul are în permanență nevoie de veşminte noi, adecvate epocii.

În conturarea semnificației arhetipale a miturilor, Jung îşi recunoaşte îndatorarea față de E. Cassirer, K. Kereny, E. Neumann, H. Zimmer, G. Durand, J. Campbell şi D. Miller (Hillman, 1985). În acest

câmp ideatic, „Întreaga mitologie ar fi un fel de proiecție a inconştientului colectiv", sugerează Jung (1994b, p. 70).

II.4.5.3. Dumnezeu şi reprezentarea Lui arhetipală (Sorea, 2009a)

În evoluția ideilor lui Jung despre religie şi funcția religioasă a psihicului pot fi separate trei etape (Minulescu, 2001). În prima dintre acestea, în intervalul 1909-1920, psihologul elvețian a fost preocupat de funcția religioasă, ca producătoare de simboluri, şi de Dumnezeu imagine. În a doua etapă, în intervalul 1921-1948, Jung şi-a orientat interesul spre fenomenologia religiei, spre situarea valorică a funcției lui Dumnezeu, spre imaginea divinității ca expresie a Sinelui şi spre reabilitarea femininului, răului şi materiei în ecuația totalității creştine. În ultima etapă, 1959-1961, Jung a fost preocupat de simbolurile dogmei creştine, de inadecvarea înțelegerii imaginii lui Dumnezeu şi a răului în creştinism, de nevoia Creatorului de creatură, de cuaternitate şi de conjuncția opuşilor în imaginea divinității (Minulescu, 2001).

Limbajul simbolic este singurul limbaj adecvat trăirilor religioase, arată Jung. Există o formă arhetipală a lui Dumnezeu, matrice a oricărei reprezentări simbolice a acestuia. Simbolul este forma particulară de expresie cerută de Dumnezeu-conținut pentru reprezentarea lui Dumnezeu-formă (Palmer, 1999).

Imaginea lui Dumnezeu nu este invenție, ci experiență. Acolo unde funcționează o minte umană, îşi află şi Dumnezeu imaginea (Jung, 1997a). Jung vorbeşte despre *instinctul de Dumnezeu* ca impuls general uman către religie. Sufletul este religios în mod natural. Experiența religioasă e numinoasă întrucât e arhetipală.

Divinitatea e una dintre experiențele imediate cele mai sigure. Ideea de Dumnezeu e o realitate psihică inevitabilă şi ireductibilă, trăită de individ la nivelul cel mai profund al ființei sale (Palmer, 1999). E realitatea arhetipală ce concentrează cea mai mare cantitate de libido. Prin numinozitatea imaginilor ei e percepută ca realitatea supremă (Jung, 1997a).

Nu poate fi construită nicio imagine a lui Dumnezeu care să nu fie prezentă deja în structura psihicului uman. Revelația e, din această perspectivă, duplicare a conținuturilor acestuia. Ceea ce e receptat e implicat deja în ființa celui ce receptează. Cunoaşterea lui Dumnezeu e, astfel, un soi de autobiografie psihologică. Divinitatea este revelată în om, nu omului (Palmer, 1999). Trăirea mistică e trăirea interioară, în

suflet, a lui Dumnezeu. Sufletul trebuie să dispună de posibilitatea de a stabili o relație cu esența divină, arată Jung. Arhetipul imaginii divinității reprezintă această posibilitate. „Prea puțini au aflat că ființa divină este proprietatea interioară a propriului suflet" (Jung, 1996, p. 16).

Imaginile lui Dumnezeu nu pot fi separate empiric de imaginile Sinelui. Imaginile lui Dumnezeu şi cele ale Sinelui sunt inseparabile, de asemenea, în exprimarea dispoziției colective spre totalitate. Conținuturile arhetipale ale ideii de Dumnezeu sunt foarte variate dar exprimă întotdeauna nevoia de totalitate. Dumnezeu interior este divinitate a întregului, a totalității. Simbolurile lui Dumnezeu şi cele ale Sinelui se suprapun şi ca expresii ale țelului procesului de individuație. Imaginile lui Dumnezeu sunt specie a imaginilor Sinelui întrucât sunt particularizări ale dispoziției arhetipale, clasa imaginilor Sinelui cuprinzând şi imagini neexplicit religioase (Palmer, 1999). Dar psihologia şi teologia au obiecte de studiu distincte, „acest Sine nu poate lua niciodată locul lui Dumnezeu, deşi poate probabil să fie receptacul pentru grația divină", arată Jung (apud Palmer, 1999).

Ca specie a imaginilor Sinelui, imaginea lui Dumnezeu este incompletă dacă nu reuneşte contrariile. Binele şi răul ar trebui să fie recunoscute deopotrivă ca aspecte ale divinității ambivalente şi contradictorii. În acord cu un adevăr psihologic profund, Dumnezeu este lumină şi întuneric. În antinomia interioară a lui Iehova se reunesc, potrivit susținerilor psihologului elvețian, binele şi răul, dragostea şi ura, divinul şi satanicul.

În interpretarea pe care Jung o dă *Cărții lui Iov*, Dumnezeu însuşi nu este conştient de trăsăturile sale antinomice. Are nevoie de Iov pentru a se descoperi pe sine. „Căci cel torturat fără vină fusese înălțat pe tăcute, fără ştiința şi voința lui, la o superioritate a cunoaşterii divine pe care Dumnezeu însuşi nu o posedă (...). Iov discerne antinomia interioară a lui Dumnezeu şi, prin aceasta, lumina conoaşterii sale atinge, ea înşăşi, numinozitatea divină" (Jung, 1997a, p. 216). Descoperindu-se prin creatura care l-a depăşit în cunoaştere, Dumnezeu este obligat să se înnoiască. „Autoreflexia devine o necesitate imperioasă şi pentru aceasta este nevoie de înțelepciune. Iehova trebuie să-şi aducă aminte de cunoaşterea sa absolută" (Jung, 1997a, p. 230). Întruparea este rezultat al confruntării divinității cu Iov. Omul este indispensabil şi în liturghie. Dumnezeu se înveşmântează în uman şi are nevoie de preot şi de comunitate, de

pâine şi vin pentru întoarcere la sine în actul sacrificial. Astfel, creația divină se desăvârşeşte în om. Acesta din urmă se găseşte în mod necesar în miezul unui proces de reciprocă desăvârşire (Jung, 2003a). Omul este funcție a lui Dumnezeu şi Dumnezeu este funcție a omului (Jung, 1997c).

Jung traduce învățătura biblică în termenii psihologiei analitice, considerând-o expresie a nevoilor inconştientului colectiv. Asupra realității metafizice psihologia nu îndrăzneşte, desigur, a se pronunța. Dar „Psihicul nostru este configurat în acord cu structura universului şi ceea ce se întâmplă în mare are loc şi în dimensiunea cea mai mică şi mai subiectivă a sufletului. Imaginea lui Dumnezeu este de aceea întotdeauna o proiecție a experienței lăuntrice trăite în fața unui *vis-à-vis* puternic" (Jung, 2001, p. 336).

II.4.5.4. Dimensiunea religioasă a procesului individuator (Sorea, 2009b)

Pentru Jung, studierea experiențelor religioase dezvăluie articulațiile unui proces psihic fundamental, natural şi terapeutic prin care individul tinde spre autocunoaştere, autoechilibrare şi împlinire (Palmer, 1999). Definirea religiei în termeni arhetipali echivalează cu afirmarea caracterului esențial pentru psihic al atitudinii religioase. Psihologia analitică postulează existența unui arhetip al lui Dumnezeu la nivelul cel mai profund al ființei umane. Psihologul nu poate demonstra existența lui Dumnezeu dar, stabilind existența arhetipului acestuia, poate confirma trăirea religioasă ca activitate fundamentală a psihicului (Palmer, 1999). Omul posedă o funcție religioasă naturală orientată spre dobândirea şi menținerea sănătății şi stabilității psihice. Viața religioasă e susținută de forța arhetipului. Sfințenia este puterea iluminatorie care emană din figura arhetipală. Ea îl ia captiv şi îl copleşeşte pe om. Icoana lui Iisus este semnificativă deoarece are caracter arhetipal. Religia mijloceşte comunicarea conştientului cu inconştientul. Ea dă expresie conştientă arhetipului, dezvăluind adevăruri paradoxale. Figurile doctrinare apar ca revelații întemeietorilor de religii, venind din fanteziile inconştiente ale acestora. Simbolul dogmatic formulează în mod suportabil o trăire puternică şi periculoasă, decisivă. Dogma redă adecvat iraționalitatea psihicului şi dezvăluie sufletul uman mai bine decât orice teorie ştiințifică (Jung, 1997a). Credința confesională e formă codificată şi dogmatizată a unei experiențe originare. Ritul şi instituția sunt rezultat al practicării şi

reproducerii acelei experienţe. Biserica îşi protejează credincioşii împotriva experienţei religioase nemijlocite. Dogma, crezul şi ritualul sunt instrumente de igienă mentală (Jung, 1997a). Ca forme cristalizate ale trăirii religioase originare, satisfac trebuinţe umane profunde. Apariţia protestantismului e rezultat al nevoii germanicilor de experimentare violentă, imediată şi mai puţin controlată a lui Dumnezeu. Înlăturând Biserica din rolul de mediator între om şi divinitate, renunţând la imaginile sacre şi la ritualuri ca forme sigure de relaţionare cu inconştientul, protestantismul înseamnă simultan un mare risc şi o mare şansă (Jung, 1997a): riscul rătăcirii personale şi confesionale în schisme fără sfârşit şi şansa înţelegerii critice de sine.

Sinele este totalitatea preeminentă şi cuprinzătoare ce transcende conştiinţa. Misterul euharistic surprinde, arată Jung, transformarea spiritului omului empiric în totalitate christică. Omul şi zeul se sacrifică în unitatea darului simbolic ca pâine şi vin. „În acest sens putem prin urmare defini liturghia ca rit al procesului de individuaţie" (Jung, 1997a, p. 176). Omul este unealtă slujitoare în liturghie. Ororile crucificării funcţionează ca premisă a transsubstanţierii, pregătindu-i omului acest statut. Serviciul divin e un serviciu pe care omul i-l face lui Dumnezeu. În desfăşurarea acestuia, arată Jung, creatorul devine conştient de creaţia sa şi omul de sine însuşi.

Creştinismul a fost pregătit istoric de credinţele ce l-au precedat (Jung, 1994a). Christos şi-a impresionat discipolii întrucât exprima ceea ce lucra şi în inconştientul lor. Mesajul Lui se aşeza pe dispoziţii psihice analoage, pe aceeaşi nevoie de activare a arhetipului Omului-Dumnezeu (Wehr, 1999). Jung apreciază ca remarcabilă anticiparea logică în doctrina creştină a metamorfozei divinităţii: întruparea e pregătită de indicarea şarpelui ca adversar al lui Dumnezeu şi de căderea îngerilor. Dar sufletele masei de creştini nu s-au transformat pe măsura doctrinei lor înnoitoare. În interiorul lor domnesc încă zei arhaici (Jung, 1996). „Religiile antice cu simbolurile lor sublime şi ridicole, binevoitoare şi crude nu s-au născut din senin, ci din acest suflet omenesc, aşa cum trăieşte el şi în această clipă în noi" (Jung, 1997b, p. 88). Devenit religie dominantă şi nu religie a celor aleşi şi pregătiţi, creştinismul trebuie să gestioneze şi trăirile desfăşurate sub seamnul altor zei. Ignorarea aspectului întunecat al divinului nu i se pare lui Jung cea mai bună strategie de gestionare a acestei situaţii, în contextul dimensiunii individuatoare a religiei. În experienţa Sinelui nu sunt surmontate numai diferenţele dintre om şi Dumneazeu, ci şi

contradicția din chiar reprezentarea lui Dumnezeu (Cazenave, 1999). Religiile Orientului nu consideră opuşii ca reciproc intolerabili. Reprezentarea creştină a diavolului ilustrează aspectul insolit şi grotesc al inconştientului, aspect pe care dogma refuză să-l asume şi, în felul acesta, nu-l poate nici controla (Jung, 1998b). Demonii sunt interferențe ale inconştientului, iruperi spontane ale conținuturilor acestuia în continuitatea conştiinței (Jung, 1997c). Istoria religiilor şi moravurilor dezvăluie ce demoni găzduieşte sufletul omenesc. Din această perspectivă, creştinismul este potrivnic naturii umane, şi magică, şi demonică (Jung, 1999b).

Creştinismul este potrivnic naturii umane şi prin ignorarea importanței corporalului şi feminității într-o experiență totalizatoare. Educația creştină, subapreciind fizicul, materia, impune un soi de caricatură a omului. La filosofii naturii, al patrulea element înseamnă deopotrivă pământul şi Fecioara. Maria aduce în ecuația divină corporalitatea cu obscuritatea sa. Ea e preafericită, dar nu divină, deşi e matricea divinității, lotusul şi roza mandalice şi, astfel, instrumentul soteriologic indispensabil. Evul Mediu s-a confruntat cu problema locului elementului feminin în preajma misterului Trinității. Aparițiile marianice semnalează nerezolvarea corectă a acestei probleme iar admiterea dogmei Înălțării Mariei este simultan recunoaştere oficială a problemei şi încercare de rezolvare a ei.

Jung este convins că despărțirea sa de Biserică s-a făcut cu voia şi de dragul Domnului. În visele din copilăria lui, Dumnezeu dezavua teologia şi Biserica ei (Jung, 2001). Sub semnul acestei îndreptățiri îşi aşează psihologul elvețian, supărat pe teologii ce n-au experimentat ceea ce predică, îndrăznelile teoretice. Ar fi desigur, o blastfemie susținerea că Dumnezeu care se relevă peste tot, ocoleşte în manifestările sale sufletul omenesc. Dar credința, ca afirmare a unui adevăr dogmatic, nu poate fi suport al cunoaşterii ştiințifice. Aceasta din urmă cere întemeiere experimentală. Imaginile divinității, asociate frecvent imaginilor parentale, sunt produse psihice de origine inconştientă. Credincioşii consideră imaginea divinității drept corespunzătoare unei entități metafizice. Dar „Ştiința nu are competența de a judeca în această privință" (Jung, 1999b, p. 68). Psihologul poate doar să descopere validitatea psihologică a dogmei, dezvăluind întemeierea ei colectivă (Palmer, 1999).

Dezintegrarea vechilor imagini ale lui Dumnezeu, neurmată de apariția unor imagini noi, produce boala psihică. Toți pacienții trecuți

de 35 de ani ai lui Jung s-au vindecat doar găsind sau regăsind o modalitate religioasă de raportare la lume (Minulescu, 2001).

II.4.6. Etică şi individuaţie la C. G. Jung (Sorea, 2006a)

Dezvoltarea personalității umane este orientată programatic spre realizare de sine, ca actualizare cât mai aproape de desăvârşire a potențelor. Procesul individuator este dramatic. Inconştientul dezvăluie în proces tot felul de dimensiuni compensataore ale atitudinii conştiente. Asumarea acestora poatea fi încercare teribilă. Dar „În măsura în care, infidel propriei sale legi, omul nu devine o personalitate, el îşi pierde rostul vieții" (Jung, 1994b, p. 32). Imaginile arhetipale ale Sinelui funcționează ca ghizi morali, indicând ce este şi ce s-ar cuveni să fie omul. Programatică, instinctivă este orientarea spre individuație, nu atingerea acestui scop. Individului îi revine responsabilitatea realizării sau nerealizării echilibrului totalizator al psihicului (Palmer, 1999). Neînțelegerea semnelor arhetipale sau ignorarea lor privează existența umană de şansa trăirii totalizatoare (Jung, 2001). Orietarea individului către realizarea totalizatoare de sine iese la Jung de sub semnul egoismului etic întrucât reprezintă, kantian, o datorie. Omul îşi datorează desăvârşirea.

Procesul de individuare, adică de aducere integratoare în conştiință a conținuturilor arhetipale, nu se află sub controlul conştiinței. Aceasta poate susține procesul, dar declanşarea etapelor lui şi orientarea acestora sunt ghidate de inconştient. Pentru moderni şi contemporani, parcursul individuator are un plus de dificultate întrucât nu mai beneficiază de suportul religiei şi de cel al culturii tradiționale. Spiritul inconştient al timpului compensează atitudinea conştientă şi anticipează modificările. Inconştientul conservă toate dimensiunile umanului. Spiritul antic a reapărut cu uşurință în Renaştere. În contemporaneitate se manifestă, de dincolo de antichitate, spiritul primitiv (Jung, 1997c). Nihilismul şi deconstructivismul sunt semne al sfârşitului şi reînnoirii lumii. Metamorfoza zeilor, ca expresie a metamorfozei interioare, reprezintă şansa occidentalului de a se salva de la autodistrugerea ce-l amenință dinspre dezvoltarea exclusiv rațională, tehnică a culturii sale (Jung, 1953).

Raționalismul nu a dus la o stăpânire benefică a materiei şi spațiului. Progresele înregistrate în numele utilității şi împlinirii diferitelor dorințe se asociază unei vini gigantice, necesitând plăți pe

măsură (Jung, 2003a). Occidentalul şi-a dezvoltat fiinţa unilateral şi riscă în consecinţă să piardă înţelesurile miturilor despre omul interior, protector şi conservator al vieţii (Stevens, 1996).

Trăirea creştină a perpetuat până în epoca modernă aceste înţelesuri dar n-o mai poate face sub presiunea copleşitoare a raţionalităţii noncontradictorii, unidirecţionale. Aceasta impune în creştinismul modern o reprezentare fragmentară şi superficială a modelului uman. Neliniştile şi maladiile Occidentului contemporan sunt urmarea asumării incorecte a dimensiunilor umanului, consideră Jung. Cu cât răul din om e împins mai departe de conştiinţă, cu atât reacţiile compensatorii ale inconştientului sunt mai înspăimântătoare. Cetăţenii cumsecade participă cu uşurinţă în masă la fărădelegi cumplite. Întreaga cultură occidentală se află într-o criză cu deznodământ greu previzibil. (Jung, 2005b).

Pustiirea interioară resimţită de contemporani se datorază refuzului acestora de a se privi cu luciditate. Numai o cunoaştere de sine amplă şi neîndurătoare, aptă a separa corect binele şi răul poate fi salvatoare (Jung, 2005b). Salvarea înseamnă echilibru. Orice încercare contemporană de echilibrare a fiinţei diferenţiate unilatral presupune acceptarea funcţiei inferioare, nediferenţiate, şi astfel asumarea conflictului contrariilor. În felul acesta, cauza şi motivaţiile dimensiunilor morale ale comportamentului sunt atribuite naturii proprii, nu mai sunt percepute ca limitări extrioare.

„Cel mai grav păcat al omului este inconştienţa, păcat de care se fac vinovaţi şi cei care ar trebui să reprezinte dascălii sau modelele celorlalţi oameni" (Jung, 2003a, p. 257). În aceste condiţii, susţine Jung, analistul are la rându-i responsabilităţi speciale. „Nu putem întâmpina sufletul uman, şi anume în stare de suferinţă, cu ignoranţa unui profan care din suflet nu cunoaşte decât complexele sale personale" (Jung, 2005a, p. 294), arată acesta. Terapeutul are a se îngriji de bunăstarea, fericirea şi mai ales împlinirea destinului omului în care însuşi Dumnezeu îşi află scopul. În acest punct se inserează o altă dimensiune a responsabilităţii analistului: „Face parte din etica cercetătorului capacitatea de a recunoaşte unde se opreşte cunoaşterea sa. Pentru că această limită este de fapt începutul unei cunoaşteri superioare" (Jung, 1997a, p. 198).

II.4.7. Particularităţi epistemologice ale psihologiei analitice

II.4.7.1. Spirit şi suflet în accepţiune analitică

Spiritul desemnează la Jung orientarea teleologică a psihicului spre individuație, împreună cu structurile formale aferente acesteia. Spiritului îi sunt proprii un principiu de mişcare şi activitate spontană, şi, de asemenea, capacitatea de producere şi manipulare a imaginilor arhetipale (Jung, 2003a). Noțiunea de *spirit* implică recunoaşterea existenței unei dimensiuni superioare celei a Eului conştient. Încercarea de prindere a acesteia în concept nu este tocmai productivă, arată psihologul elvețian (Jung, 1998b).

„Nu omul a creat spiritul, ci acesta este premisa creativității sale, cel care face cu putință perseverența, entuziasmul şi inspirația (...). În realitate, fenomenul originar al spiritului se înstăpâneşte asupra omului" (Jung, 2003a, p. 218). Fenomenului psihic numit *spirit* îi corespunde o predispoziție preconştientă universal umană. La nivel arhetipal, spiritul reprezintă dimensiunea călăuzitoare a Sinelui. Spiritul este arhetipul semnificației. Arhetipul constelează în momente de cumpănă, când individul are nevoie de clarviziune, înțelegere şi un sfat bun (Jung, 2003a). Constelarea lui este periculoasă, putând provoca, prin credința în posedarea manei, inflație în direcția autoperceperii ca Supraom.

Arhetipul spiritului este cel mai adesea reprezentat în figura bătrânului înțelept. În basme acesta apare când eroul se află în situații aparent fără ieşire. Pune întrebări de felul cine, unde, cum sau pentru ce, şi astfel declanşează conştientizarea şi mobilizarea forțelor morale, oferind mijloacele supranaturale de depăşire a situației. Bătrânul cunoaşte drumul şi pericolele şi formulează avertizări. Reprezintă o forță ce poate modifica destine. Este cunoscător al articulațiilor lumii. Îl încearcă pe erou, căutându-i calitățile. În unele basme primitive, bătrânul înțelept luminător se dovedeşte a fi Soarele. „Superioritatea şi generozitatea bătrânului îl plasează în proximitatea divinității" (Jung, 2003a, p. 230).

Dar spiritul poate fi şi ucigaş. Arhetipul este ambiguu, ambivalent în reprezentările sale. Uneori răul este necesar pentru conturarea enantiodromatică a Sinelui, în timp ce Sinele conduce la un rău. Adesea cunoaşterea superioară pregăteşte incidente neplăcute şi otrava poate fi medicament. Realizarea totalității presupune şi utilizarea spiritului întunecat ca instrument de individuație. Bătrânul Merlin captează sugestiv ambivalența arhetipului.

În cazul femeilor, spiritul este simbolizat printr-una dintre imaginile Marii Mume. Arhetipul îngăduie în vise şi basme şi alte reprezentări: magician, medic, preot, învățător, profesor, bunic, pitic, animal sfătuitor. În acest ultim caz, funcțiile şi conținuturile aferente arhetipului nu sunt accesibile conştiinței. Spiritul poate să apară, de asemenea, sub înfățişarea unui copil sau tânăr. Pentru femei are în acest caz semnificația orientării spre activarea unui animus pozitiv, cu deschidere spre întreprinderi spirituale conştiente. La bărbați poate însemna deopotrivă orientarea pozitivă spre Sinele în cristalizare ca *filius regins*, sau negativă, spre umbra infantilă.

Spiritul este arhetipal, colectiv. Sufletul este personal. Pentru Jung, *sufletul* este o funcție de relație între conştient şi conținuturile inconştiente inaccesibile direct conştiinței subiectului. Sufletul modelează simbolic aceste conținuturi. Le percepe, le înmagazinează şi le transportă (Jung, 1997c). Noțiunea de *suflet* nu se suprapune totalității funcțiilor psihice. Sufletul are ca obiect inconştientul perceput ca distinct de subiect. Este, de asemenea, semn al unității în potență. Pentru Meister Eckhart, arată Jung, Dumnezeu lucrează în suflet şi este perceput de acesta, sufletul fiind imagine a lui Dumnezeu. Pentru psihiatrul elvețian, ca funcție creatoare, sufletul dă naştere în formă simbolică reprezentării arhetipale a lui Dumnezeu (Jung, 1997c). Există lucruri în suflet pe care Eul nu le poate controla, care se fac singure şi au viață proprie. Din acest motiv, sufletului care este personal i se poate atribui obiectivitate psihică şi realitate (Jung, 1999a). Realitatea sufletului reprezintă, în fapt, una dintre dimensiunile bazale ale concepției lui Jung. Ideea este dificil de integrat rațional şi asociază îndatoriri etice operărilor cu imagini (Cazenave, 1999).

II.4.7.2. Spirit şi materie în discursul jungian

Dintre orientările de specialitate ale medicinei, Jung a ales psihiatria întrucât în câmpul acesteia biologia întâlneşte spiritualul (Jung, 1999a). Această opțiune de tinerețe îşi are corespondentul în reprezentarea de mai târziu a relației dintre materie şi spirit.

Psihicul se mişcă între fizic, fiziologic şi instinctual, pe de o parte, şi arhetip, spiritual, de cealaltă parte. Dinspre natură, în psihic se manifestă cauzalitatea iar dinspre spirit, sensurile, înțelesul. Arhetipul este imagine a instinctului ca scop spiritual al naturii umane (Minulescu, 2001). Natura conține inconştient spiritul şi acesta din

urmă o însufleţeşte conferindu-i înţelepciune şi sens. Ideile abstracte nu sunt operaţionale. Pentru a influenţa viaţa, ele trebuie să se înveşmânteze în sensibil (Jung, 1998b). Natura şi spiritul, instinctul şi imaginile arhetipale sunt polii aceluiaşi continuu proces (Minulescu, 2001).

Spiritul şi materia sunt forme ale aceleiaşi transcendenţe, arată Jung (2003a). Sincronicitatea dovedeşte însufleţirea materiei şi substanţializarea spiritului. „În materie ar fi de descoperit deci germenele spiritului şi în spirit germenele materiei" (Jung, 2003a, p. 116).

II.4.7.3 Situsul epistemic al psihologiei analitice (Sorea, 2005c)

„Realitatea psihologică nu exclude nicidecum una metafizică. Dar ca ştiinţă, psihologia trebuie să se abţină de la orice afirmaţii metafizice", arată Jung (1999b, p. 74). Sub cupola acestei precizări prevenitoare, psihologul elveţian are însă de conturat câmpul cognitiv şi statutul psihologiei analitice.

Experienţa este cheie de boltă a psihologiei analitice. Aceasta din urmă este ştiinţă a naturii. Dar este ştiinţa ce depinde de trăsăturile personale ale observatorului mai mult decât orice altă ştiinţă (Wehr, 1999). Atât de mult încât poate trece drept ramură a hermeneuticii, ca demers de extragere de sens din afirmările Sinelui (Stevens, 1996). Testele aplicate analiştilor jungieni au evidenţiat, de altfel, predominanţa tipului introvertit, caracterizat de supraevaluarea funcţiei intuitive în detrimentul celei senzoriale, şi de supraestimare a non-raţionalului (Palmer, 1999).

Psihologul, cu trăsăturile lui determinate de personalitate, operează în câmpul nedeterminat al inconştientului. Această nedeterminare face imposibilă înţelegerea şi descrierea completă a personalităţii umane (Jung, 2003a). Ştiinţa modernă occidentală este nivelatoare prin utilizarea statisticii şi prin finalitatea ei materială (Jung, 1953). Psihologia modernă pre-jungiană se autolimitează orientându-se spre dimensiunea deterministă a comportamentului uman. Numai o jumătate a sufletului omenesc e tributară spiritului ştiinţific şi cauzalităţii. Cealaltă jumătate e speculativă. Tendinţei de simplificare i se opune orientarea constructivă spre complicat şi înalt (Jung, 2005a). În fiecare caz abordat, arată Jung, trebuie să se ţină cont de totalitatea fenomenului sufletesc (Wehr, 1999), funcţia valorică alăturându-se percepţiei şi gândirii în modelul raportării individului la realitate.

Omul poate gândi în două moduri distincte, arată Jung. Gândirea în *cuvinte şi concepte lingvistice* este orientată spre exterior şi adaptată realității. Ea reprezintă o achiziție modernă a umanității. Gândirea în *imagini* este asociativă şi se distanțează de realitate în fantezii. Gândirea în cuvinte este trudnică. Gândirea în imagini este facilă întrucât apelează conținuturi inconştiente date. Este suficientă o uşoară oboseală pentru suspendarea ancorării la lumea reală şi glisarea spre fantezie (Jung, 1999b). Psihologia analitică poate susține teoretic această glisare şi o poate gestiona. Pentru Jung, boala psihică subîntinde granițele sănătății. În *dementia praecox* nu există simptome psihologic neîntemeiate sau prosteşti. „Chiar şi cele mai absurde lucruri sunt doar simboluri ale unor gânduri care nu sunt inteligibile numai ca general umane, ci sălăşluiesc de fapt în orice om. Astfel, la bolnavul psihic nu descoperim ceva nou şi necunoscut, ci fundalul propriei noastre ființe, mama problemelor de viață la care lucrăm cu toții" (Jung, 2005a, p. 194).

Orice ştiință a naturii devine descriptivă acolo unde nu mai poate fi experimentală, fără a înceta să fie ştiințifică, arată Jung (2003a). Competența experimentală a psihologiei se întinde până la conturarea imaginilor divinității din psihicul uman. Cercetarea psihologică facilitează accesarea conținuturilor experimentale ce constituie fundamentul empiric al religiozității. „Ar fi o eroare regretabilă dacă cineva ar vrea să considere observațiile mele drept un fel de dovadă a existenței lui Dumnezeu. Ele dovedesc numai existența unei imagini arhetipale a divinității şi, după părerea mea, aceasta este tot ce putem spune, psihologic, despre Dumnezeu" arată Jung (1997a, p. 63). Sinele este un concept limită, asemeni *lucrului în sine* kantian, concept ce nu-şi pierde transcendența chiar manifestându-se în reprezentări. Acțiunea divinității asupra individului nu poate fi înregistrată decât psihic. Individul nu poate distinge dacă actantul este Dumnezeu sau Sinele. „Ambele sunt concepte limită pentru conținuturi transcendentale" (Jung, 1997a, p. 307). Jung încearcă să scoată discursul despre Sine din situația kantian aporetică apărută prin abordarea categorială a unui concept cu încărcătură transcendentă prin intermediul realității fenomenologice a psihicului, susținând că „Ideea este psihologic adevărată din moment ce există" (Jung, 1997a, p. 13). Omul nu accesează nemijlocit decât existența psihică. Existența fizică este o simplă deducție, rezultat al perceperii de imagini ce-i parvin prin intermediul simțurilor şi în care omul se înfăşoară. Psihicul, cu

structura şi legile lui proprii, este la fel de real ca fizicul. Orice cunoaştere despre psihic este psihicul. Acesta îşi este singura experienţă directă şi este condiţie necesară a realităţii subiective a lumii (Jung, 1999b). Conţinuturile inconştientului revendică, din acest motiv, cel puţin tot atâta realitate ca lucrurile lumii din afara individului. Mai mult, lumea interioară şi lumea exterioară nu pot fi izolate, nimeni nu poate ieşi din conjuncţia celor două dimensiuni ale realităţii. „Dacă se îndreaptă doar către exterior, insul trebuie să-şi trăiască propriul mit, dacă se îndreaptă spre interior, trebuie să-şi viseze viaţa exterioară, aşa-zis reală" (Jung, 1997c, p. 183).

Dar trăirea lumii nu respectă cuminte logicul. Ştiinţa se opreşte la frontierele acestuia. Nu şi natura. Din punct de vedere al adevărului psihologic, orice teorie ştiinţifică are o valoare mai mică decât dogma religioasă. Teoria este exclusiv raţională, în timp ce dogma exprimă trăirea întregului ce cuprinde iraţionalul. În aceste condiţii, „nu ne rămâne probabil nimic altceva decât să respingem pretenţia arogantă a conştiinţei că ea însăşi ar fi psyché, şi să admitem că psihicul este o realitate pe care posibilităţile actuale ale înţelegerii noastre nu pot să o sesizeze" susţine Jung (1996, p. 223). În acord cu această susţinere, rezultatele psihologiei abisale subminează valabilitatea orizontului de cunoaştere al ştiinţei moderne (Wehr, 1999). Aceste rezultate recuperează însă gnoseologic modalităţi neortodoxe ale cunoaşterii.

Alchimia este sursa conţinuturilor ideatice esenţiale şi a gândirii substanţiale în ştiinţa modernă, consideră Jung.. Gnoza dezvoltă un simbolism spectaculos compatibil cu rezultatele psihologiei analitice. Mulţi gnostici nu erau altceva decât psihologi ce operau cu conţinuturi provenite din inconştient (Jung, 2005b). Pentru contemporani este greu de crezut că un zeu provoacă visul sau că visul prevesteşte viitorul. Dar psihologia poate da alt nume zeilor, semnalând existenţa situaţiilor arhetipale şi dezvăluind sensul ascuns în contradicţiile materialului oniric (Jung, 1999b). Iar marile idei metafizice nu sunt condamnate să moară la sfârşitul epocii în care înfloresc. Ele sunt expresii ale unor experienţe arhetipale reiterabile (Palmer, 1999).

Psihicul creează simboluri al căror fundament este arhetipul şi a căror formă fenomenală provine din reprezentările achiziţionate de conştiinţă. Arhetipurile sunt predispoziţii sau potenţe comportamentale moştenite, forme similare de răspuns la solicitări similare. Psihicul nu e la început *tabula rasa*, cum nu e nici intelectul, arată Jung. Nu există de la început în psihic conţinuturi concrete, dar există

a priori dispoziții funcționale ereditare. Psihicul este precipitatul încercărilor de adaptare ale strămoşilor (Jung, 1997c). Creierul opune impresiilor din exterior disponibilități predeterminate, selectând şi modelând astfel materialul primit. Învățătura lui Kant despre categorii sufocă orice încercare metafizică dar pregăteşte, arată Jung (Jung, 2003a), o renaştere a spiritului platonic: orice empirism e prins în limitele unui a priori al structurii cunoaşterii. Gândirea nu este obiectivă, există funcții supra- şi subordonate personalității. În toate domeniile cunoaşterii există premise psihologice hotărâtoare în alegerea metodologiei şi strategiei. Există un a priori al tuturor activităților omeneşti: structura înnăscută a spiritului, suport al personalității specifice. Dispozițiile psihice inconştiente sunt formulate funcțional în imaginile originare, proprii speciei. Acestea condensează forma activității specifice şi situația tipică de declanşare a ei. Imaginația creatoare este funcție preformată a psihicului. Cu ajutorul ei imaginile originare devin vizibile. Datorită ei, reprezentările arhetipale asemănătoare pot să apară pretutindeni, nemijlocit, fără ca asemănările să se datoreze tradiției, limbii sau migrației (Jung, 2003a). Arhetipurile îngăduie o Weltanschauung de tip *unus mundus*, fiind veriga de legătură între evenimentele fizice şi mintea cercetătorului (Minulescu, 2001). Arhetipurile sunt, pentru Jung, produsul unei ordini obiective, de dincolo de lumea umană şi de realitatea fizică. În acea ordine fizica, psihologia şi teologia se contopesc (Stevens, 1996).

Psihicul evoluează între instinctiv şi arhetipal, adică între cauzalitate şi semnificare (Minulescu, 2001). „Mai devreme sau mai târziu fizica atomică şi psihologia inconştientului se vor apropia destul de mult, întrucât amândouă, independent una de alta şi dinspre laturi opuse, pătrund impetuos pe tărâm transcendental, aceea cu reprezentarea atomului, aceasta cu a arhetipului" (Jung, 2005b, p. 301). Această reprezentare dezvăluie însă o Weltanschauung apropiată mai degrabă de marea magie renascentistă decât de rigorile ştiinței moderne: „Psihicul nu poate fi un *cu totul altceva* decât materia, căci cum ar putea el atunci să mişte substanța? Iar substanța nu poate fi străină psihicului, căci cum ar putea ea atunci să-l producă? Psyché şi materie sunt în aceeaşi lume, şi una participă la cealaltă, altminteri interacțiunea nu ar fi posibilă. De aceea ar trebui, dacă cercetarea ar putea să pătrundă suficient de departe, să ajungem la o concordanță a termenilor fizici şi psihologici. Încercările noastre momentane ar putea

să fie temerare, dar eu cred că ele se află pe direcția corectă" (Jung, 2005b, p. 302).

II.4.7.4. Slăbiciuni argumentative la C. G. Jung

Michael Palmer (Palmer, 1999) conturează principalele dificultăți de articulare epistemologică a concepției lui Jung. Aceste dificultăți sunt cauza parțialelor reticențe cu care suportul teoretic al psihologiei analitice a fost privit deopotrivă dinspre teologie şi dinspre teoreticienii cunoaşterii ştiințifice moderne.

Una dintre dificultăți constă în stabilirea existenței arhetipurilor printr-o inferență inductivă incorectă. Arhetipurile apar în teoria lui Jung dintr-o necesitate conceptuală, ca rezultat al înregistrării unor motive şi modele comportamentale recurente. Jung pledează pentru primatul experienței psihice. Realitatea imaginată de psihic e singura realitate accesibilă. Obiectul de studiu al psihologului e o experiență personală, subiectivă şi singura certitudine imediată e existența propriei lumi psihice. Nimeni nu poate ieşi în lume dincolo de granițele propriului psihic, nimeni nu poate dovedi că reprezentarea lumii nu e un produs al psihicului. În acest context, cât timp există, orice trăire psihică e adevărată, adevărul ei nesolicitând garanții ontologice. Adevărul trăirii psihice nu depinde de corespondența cu realitatea, ci de resimțirea ei ca adevărată. Conținuturile arhetipale sunt trăite şi, întrucât sunt trăite, sunt reale. Psihologul înregistrează la pacienții săi trăiri similare şi constată că le poate asocia conținuturile simbolice ale basmelor, miturilor şi religiilor. Pornind de la aceste constatări, inferează existența necesară, universal umană a arhetipurilor. Inferența nu este incorectă, arată Palmer, întrucât e inductivă, adică de la observații particulare spre afirmații categorice şi integral acoperitoare ale universului de discurs. Inferența inductivă e incorectă întrucât leagă enunțurile empirico-descriptive ce i se constituie în premise de un enunț având ca subiect ceva situat în afara experienței, în speță structurarea arhetipală a minții umane. Incorectitudinea este dată de trecerea inferențială de la nivelul empiric la nivel teoretic, speculativ. Jung inferează inductiv caracterul arhetipal al reprezentărilor umane pornind de la similaritatea efectelor lor empirice. Dar asemănarea efectelor nu stabileşte similaritatea cauzelor. Existența imaginilor paralele poate fi explicată fără a recurge la dispoziția umană a priori de formare a imaginilor arhetipale. Gordon Allport (apud Palmer, 1999) consideră că imagistica mitologică poate fi

dobândită prin aculturație. Miturile şi ritualurile străine pot fi acceptate întrucât cimentează identificarea cu cei ce asigură securitatea. Pentru Jean Piaget (apud Palmer, 1999) miturile şi basmele sunt consecința experienței împărtăşite a diferențierii treptate a Sinelui de exterior. Aceste explicații, arată Palmer, sunt mai tari epistemologic decât cea prin arhetipurile inconştientului colectiv, întrucât nu transgresează nivelul cunoaşterii comune. Enunțurile despre cauză şi efecte sunt coerente la acest nivel.

Subliniind distincția dintre formă şi conținut arhetipal, Jung desfăşoară un agnosticism de tip kantian. Declarându-se empirist, psihiatrul elvețian urmăreşte fapte psihice observabile. Arhetipurile nu sunt observabile. Ceea ce Jung numeşte *conținut arhetipal* poate fi însă observat. Dumnezeu ca fenomen psihic, experiență imediată a profunzimilor ființei, există pentru credincioşi. Credința în existența divinității este fenomen observabil. În plan psihologic, o judecată de tipul *Dumnezeu există* e adevărată. Dar psihologia nu poate ieşi din sine, stabilind adevăruri absolute. Experimentarea psihică a divinității nu spune nimic despre existența celei din urmă, notează agnostic psihiatrul elvețian. Jung iese însă de sub cupola acestui agnosticism impecabil asociind într-o judecată de cauzalitate manifestările umane cu existența arhetipurilor. Certitudinea subiectivă nu este măsura adevărului obiectiv şi nici condiție suficientă pentru adevărul unei afirmații existențiale, arată Palmer (1999). Recurența imaginilor nu coroborează originea lor arhetipală.

În prelungirea discursului lui Palmer despre incorectitudinea inferării inductive a existenței arhetipurilor pot fi aşezate două alte observații critice. Prima se referă la susținerea de către Jung a primatului experienței psihice. Întemeind realitatea psihicului pe imposibilitatea ieşirii din granițele lui, Jung îşi protejează teoria despre arhetipuri de atacurile epistemologice, dar îi refuză acesteia şansa popperiană a falsificării, adică a ştiințificității. Falsificabilitatea are la Popper statut de criteriu de demarcație.

A doua observație critică se referă la corelarea nelegitimă în inferența inductivă a două niveluri ale cunoaşterii. Acest tip de corelație este suportul principalelor critici aduse în epistemologie teoriei pragmatice a adevărului. Asumarea adevărului ca utilitate presupune suprapunerea planului semantic, de definire a adevărului, cu planul metodologic, de investigare a aplicabilității adevărului. Discursul lui Jung este pragmatic, în linia concepției lui William

James. Pentru James adevărul este de natură procesuală. Ideile nu sunt, ci devin adevărate. Adevărul este procesul de asimilare, validare şi verificare a susținerilor. Propoziția este utilă deoarece este adevărată şi este adevărată deoarece este utilă. Pentru Jung, psyché este real pentru că funcționează. Și inferența lui inductivă se construiește printr-o glisare atacabilă la nivelul planurilor discursului.

Revenind la M. Palmer, altă dificultate epistemologică vizează caracterul circular al argumentației jungiene. Pentru Jung, ceea ce provine din psihic nu poate fi validat decât psihic. Psihologismul acesta circular conferă imunitate concepției sale la infirmări experimentale, dar nu o fereşte pe aceasta de acuzația severă a lipsei de ştiințificitate.

O altă dificultate epistemologică provine, arată Palmer, dinspre criteriul de recunoaştere a caracterului arhetipal al manifestărilor psihicului. Teoria arhetipurilor suprapersonale şi colective este piatra unghiulară a construcției ridicate de Jung, apreciază teologul de la Oxford. Această teorie este atacabilă, pe lângă evidențierea incorectitudinii inferării inductive a existenței arhetipurilor, din cel puțin alte două direcții semnificative. Prima dintre critici vizează slăbiciunea ei metodologică, de sorginte empirică, şi este rezumată astfel de Gardner Murphy, citat de Palmer: „Metoda lui Jung—nu este decât o exagerare amabilă să o numim astfel—este să argumenteze că întrucât A este oarecum ca B, în anumite circumstanțe împărtăşeşte ceva cu C, iar C fiind cunoscut într-o ocazie ca suspect de a fi legat cu D, concluzia de o perfectă formă logică este că A=D. Ca limbaj al ştiinței aceasta este lipsită de semnificație" (Palmer, 1999, p. 251). Cea de-a doua critică ce poate fi adusa teoriei lui Jung despre arhetipuri se referă la imposibilitatea distingerii imaginilor arhetipale din întregul imaginilor produse de psihicul uman. „Deoarece dispoziția de a crea imagini arhetipale este considerată o caracteristică a priori a tuturor indivizilor şi pentru că aceste imagini sunt ele însele garantate ca arhetipale doar de experiența imediată a acestor indivizi, aceasta înseamnă, de fapt, că orice imagine poate fi clasificată drept arhetipală", notează Palmer (1999, pp. 251-252). Jung nu indică modalitatea de stabilire clară şi univocă a naturii arhetipale a unei imagini. Dacă validitatea imaginii lui Dumnezeu e stabilită prin efectul ei psihic, atunci această imagine nu poate fi distinsă de orice altă imagine cu putere transformatoare. Din această perspectivă, Jung nu oferă un criteriu de

diferențiere a mitului unui credincios de cel al unui schizofrenic ce visează. Diferențierea ar fi relevantă terapeutic.

În sfârşit, o altă dificultate semnalată de Palmer vizează identificarea imaginilor lui Dumnezeu cu imaginile Sinelui. Această identificare reprezintă o reducție psihologică ilegitimă a noțiunii de transcendență a divinității. Teologul de la Oxford evidențiază incompatibilitatea teoriei arhetipurilor cu noțiunea de revelație. Revelarea este relație cu o realitate transcendentă. Imaginile lui Dumnezeu sunt constitutive psihicului uman, în virtutea unei apetențe a priori a acestuia. Nu poate fi vorba de act revelator, subliniază Palmer, în cazul în care aspectul declarat revelație e deja implicat în ființa celui ce-l receptează. În contextul ideatic jungian, revelarea lui Dumnezeu alunecă uşor în revelare de sine a omului. Cunoaşterea lui Dumnezeu este greu separabilă de autocunoaştere. Pentru Jung singura revelație posibilă e cea prin întâlnirea cu arhetipurile. În felul acesta, Jung reiterează erezia gnostică a esenței divine latente în sufletul uman, apreciază teologii. În felul acesta, Jung desfăşoară un demers pseudo-religios, articulând o religie a imanenței pur psihice, fără raportare la ființa sau realitatea transcendente, apreciază Martin Buber (apud Palmer, 1999).

Jung îşi justifică dimensiunea evazivă a gândirii raportând-o la caracterul evaziv al manifestărilor psihicului. Justificarea, destul de superficială epistemologic, capătă greutate ca semn al unei schimbări de paradigmă. Criticile condensate de Palmer sunt pertinente în câmpul cunoaşterii ştiințifice moderne. Dar dacă Jung este abordat prin prisma mutației produse în fizica secolului XX, aceste critici devin marcatori semnificativi ai convergenței ideilor psihologului elvețian cu această mutație.

III. STATUTUL PARADIGMATIC AL GÂNDIRII LUI C. G. JUNG

III.1. Conceptul de paradigmă în accepţiunea lui Th. Kuhn

Thomas Kuhn (1922-1995) este reprezentantul cel mai de seamă al *noii filosofii a ştiinţei* şi autorul lucrării, de referinţă în epistemologie, numită *Structura revoluţiilor ştiinţifice* (1962).

Kuhn consideră că modelul formulat de empirismul logic pentru dezvoltarea cunoaşterii ştiinţifice nu explică evoluţia concretă a ştiinţei. În alternativă, Kuhn propune o abordare descriptivă a demersului cognitiv şi explicarea acestuia în contextul socio-istoric în care se produce. Factorul esenţial în cercetarea ştiinţifică îl constituie comunitatea oamenilor de ştiinţă, închegată în jurul unor ipoteze fundamentale. În evoluţia sa, o disciplină ştiinţifică trece dintr-o fază preparadigmatică—în care diversele şcoli rivale se află în dispută—, în faza paradigmatică, în care punctul de vedere al uneia dintre şcoli este acceptat de majoritatea cercetătorilor din domeniu. Acest punct de vedere este numit de Kuhn *paradigmă*. Apariţia ei canalizează energiile spre rezolvarea problemelor ştiinţifice specifice.

O ştiinţă paradigmatică trece prin perioade alternative, de *ştiinţă normală* şi *ştiinţă extraordinară*. Cercetările de ştiinţă normală se desfăşoară între limitele paradigmei anterior admise şi rezolvă probleme de tip *puzzles*, probleme despre care se ştie că admit o soluţie în contextul cognitiv determinat. Problemele ce nu pot fi rezolvate în interiorul paradigmei sunt numite de Kuhn *anomalii*. Acumularea acestora dincolo de numărul ignorabil sau rezolvabil prin ipoteze ad-hoc duce la înlocuirea paradigmei, prin revoluţie ştiinţifică, în perioada de ştiinţă extraordinară.

În faza normală a ştiinţei, cercetarea nu vizează noutăţi conceptuale sau fenomenale majore. ci obţinerea rezultatului anticipat într-un chip nou. Problemele caracteristice acestei etape a evoluţiei ştiinţei testează ingeniozitatea şi îndemânarea cercetătorului, constituindu-se în puzzles de natură instrumentală, conceptuală, matematică. Un puzzles are neapărat o soluţie, în limitele câmpului de joc. Într-o paradigmă admisă există reguli care limitează natura

soluțiilor acceptabile şi impun etapele necesare obținerii acestora. Regulile derivă din paradigme, dar paradigmele pot ghida cercetarea şi în lipsa regulilor.

Revoluțiile ştiințifice sunt percepute ca atare numai de către cercetătorii ale căror paradigme sunt afectate de acestea. În controversa generată de necesitatea alegerii unei paradigme, hotărâtor este argumentul circular bazat pe convingerile oamenilor de ştiință implicați. Criteriul semnificativ este asentimentul comunității ştiințifice.

O nouă teorie nu se aşează implicit în conflict cu teoriile anterioare. Teoria perimată se poate constitui în caz special al succesoarei ei, dacă este prelucrată retrospectiv cu aparatul cognitiv al teoriei recente. Acceptarea unei noi paradigme este impusă de consistența anomaliilor ştiințifice şi presupune redefinirea ştiinței respective. Schimbarea paradigmei antrenează modificări semnificative ale criteriilor de legitimitate a problemelor şi a soluțiilor propuse pentru acestea.

În perioadele de ştiință normală cunoaşterea ştiințifică progresează cumulativ, nespectaculos. În perioadele de ştiință extraordinară se înregistrează salturi în cunoaştere. Caracterul progresist al acestora nu poate fi evidențiat în contextul tezei incomensurabilității paradigmelor pe care o susține Kuhn.

III.2. Noua paradigmă a fizicii contemporane

III.2.1. Surprinzătorul aspect microfizic al realului

Fizica teoretică a înregistrat în prima jumătate a secolului XX o spectaculoasă schimbare de paradigmă. Exigențele clasice ale descrierii naturii, în vigoare în perioada premergătoare etapei de ştiință extraordinară a fizicii, vizau continuitatea proceselor naturale, determinismul şi derivabilitatea tuturor caracteristicilor de stare ale unui sistem din caracteristicile stării lui anterioare. Explorarea lumii atomice şi subatomice a dezvăluit, însă, fizicienilor o realitate stranie, paradoxală, obligându-i să recunoască inadecvarea conceptelor lor de bază şi a modelului lor de a gândi la fenomenele microfizicii. Paradoxurile fizicii atomice au fost până la urmă percepute ca urmări fireşti ale utilizării conceptelor fizicii clasice în descrierea fenomenelor atomice. Mecanica cuantică a fost considerată aparatul adecvat de descriere a celor din urmă. În conturarea acesteia s-au conjugat interpretările distincte date noilor dimensiuni ale realului de către Niels Bohr (1885-1962), susținut de Werner Heisenberg (1901-1976),

Wolfgang Pauli (1900-1958) şi Max Born (1882-1970), pe de o parte, şi Albert Einstein (1879-1955), Erwin Schrödinger (1887-1961) şi Louis de Broglie (1892-1987), pe de altă parte.

Teoria cuantelor s-a conturat în fizică în jurul conceptelor de *cuantă de acțiune*, propus de Max Planck, *cuantă de lumină*, propus de A. Einstein şi *structură cuantică a atomului*, substrat al modelului atomic al lui N. Bohr şi A. Sommerfeld. Mecanica cuantică, sau noua teorie a cuantelor, are la bază mecanica matricială a lui W. Heisenberg şi M. Born şi mecanica ondulatorie a lui E. Schrödinger, ca modalități de reprezentare matematică a structurii atomului. Aceste modalități constituie suportul unor interpretări epistemologice divergente, referitoare la natura duală a particulelor elementare.

În opoziție cu tentativele lui E. Schrödinger şi L. de Broglie de acordare a exigențelor clasice de descriere a naturii cu mecanica cuantică, W. Heisenberg avansează ideea accesării domeniului microfizic prin prisma relațiilor de incertitudine. Acestea redau limitarea produsului dintre nedeterminarea coordonatelor spațiale şi cea a impulsului electronului la valoarea cuantei de acțiune a lui M. Planck. Utilizarea relațiilor de incertitudine este justificată de demonstrarea de către Heisenberg (în articolul *Despre conținutul intuitiv al cinematicii şi mecanicii cuantice*, 1927) a dependenței preciziei de determinare experimentală a electronului de lungimea de undă a razei luminoase utilizate în acest scop.

Niels Bohr susține, în *Teoria atomică şi descrierea fenomenelor* (1927), că orice observație sau măsurare ştiințifică implică interacțiunea instrumentelor cu sistemul observat sau măsurat. Considerarea instrumentului şi a sistemului fizic investigat prin intermediul acestuia ca întreg indisociabil afectează posibilitatea de utilizare a conceptelor fizicii clasice în abordarea fenomenelor atomice. În acest context, Bohr elaborează principiul complementarității, referitor la aplicarea conceptelor mecanicii ondulatorii şi corpusculare în abordarea domeniului microfizic, subliniind necesitatea descrierii probabilistice a caracteristicilor de stare ale obiectelor fizicii cuantice.

Contopirea pozițiilor lui W. Heisenberg şi N. Bohr a generat interpretarea standard a mecanicii cuantice, caracteristică *Şcolii de la Copenhaga*. Susținătorii ei s-au ferit să o ataşeze vreunei orientări filosofice constituite în epocă.

Alături de E. Schrödinger şi de L. de Broglie, ale căror încercări de menținere a discursului fizicii în parametrii supozițiilor fundamentale

clasice au fost menționate anterior, A. Einstein desfăşoară un demers, îndelung susținut, de discreditare a interpretării standard. Pentru adversarii acestei interpretări, admiterea caracterului ireductibil probabilist al mecanicii cuantice este incompatibilă cu spiritul cunoaşterii ştiințifice. Lui Einstein îi displace limitarea unei teorii fizice la descrierea unor situații posibile, nu reale, şi susținerea completitudinii acestei descrieri. Încercările de a construi experimente mentale care să infirme relațiile de nedeterminare sunt semnul acestui disconfort epistemologic. Einstein consideră că incapacitatea mecanicii cuantice de a caracteriza complet sistemele atomice individuale afectează pertinența ei în explicarea caracterului dual al substanței şi în descrierea sistemelor atomice complexe. Mecanica cuantică, probabilistă şi incompletă, nu poate constitui baza fizicii teoretice. Spre deosebire de aceasta, o viitoare teorie unitară a câmpului, deterministă şi completă, ar respecta condițiile universal valabile de descriere a realității fizice şi criteriul de eficiență, dat de raportarea numărului axiomelor şi conceptelor de bază la aplicațiile empirice ale teoriei.

Atitudinea lui Einstein referitoare la statutul şi imperfecțiunile mecanicii cuantice, repetat exprimată în articole şi prelegeri, şi-a găsit formularea paradigmatică în articolul publicat împreună cu B. Podolsky şi N. Rosen sub titlul *Poate fi considerată descrierea făcută de mecanica cuantică realității completă?* (1935). Argumentația desfăşurată în articol se bazează pe următoarele premise (Bohm, 1995): 1. criteriul realității (o teorie fizică descrie evenimente şi procese reale, independente de observator şi de dispozitivul de observare); 2. criteriul completitudinii (teoria este completă dacă fiecărui element al realității îi corespunde un element în teorie); 3. criteriul validității (predicțiile mecanicii cuantice sunt valide experimental); 4. criteriul separabilității (două obiecte care nu interacționează sunt separate şi acțiunea asupra unuia nu este resimțită de celălalt).

Autorii articolului construiesc un experiment mental în care imaginează separarea celor două particule ale unui sistem atomic şi măsurarea caracteristicilor de stare ale uneia dintre particule. În virtutea apartenenței comune la sistemul inițial, pe baza acestor măsurători poate fi indicată exact şi starea celeilalte particule. Imaginarea soluțiilor de eliminare a acestei situații paradoxale impune, prin reducere la absurd, incompletitudinea mecanicii cuantice în condițiile respectării premiselor de argumentare. Einstein consideră că

este imposibil ca măsurătoarea efectuată pe o particulă să determine instantaneu direcția celeilalte, aflate eventual în altă parte a lumii.

Concluzia articolului, impecabilă din punct de vedere logic, nu poate fi atacată decât prin modificarea premiselor. N. Bohr susține inadecvarea criteriului clasic al realității fizice în domeniul fenomenelor cuantice. Sistemul alcătuit de cele două particule este un întreg indivizibil, neputând fi analizat prin descompunere în părțile componente. La nivel atomic, mai consideră conducătorul *Şcolii de la Copenhaga*, interacțiunea dintre sistemul fizic măsurat şi dispozitivele experimentale este esențială, intrând în descrierea oricărei realități fizice. În acest context, imposibilitatea de a determina toate caracteristicile microparticulei nu dovedeşte incompletitudinea mecanicii cuantice, ci dependența existenței fizice a caracteristicilor respective de dispozitivele experimentale. N. Bohr consideră completă mecanica cuantică şi justifică această completitudine în virtutea principiului corespondenței. Principiul limitează aplicabilitatea legilor mecanicii clasice la acțiuni fizice mari în raport cu cuanta de acțiune şi la mişcări ale corpurilor cu viteze mici în raport cu viteza luminii, stabilind înlocuirea legilor mecanicii clasice cu legile mecanicii cuantice şi ale teoriei relativității în cazul nerespectării condițiilor de aplicabilitate ale celor dintâi. Teoriile clasice devin, în acest context, cazuri particulare ale noilor teorii.

III.2.2. David Bohm şi plenitudinea înfăşurată a lumii

David Bohm (1917-1992) este autorul unui apreciat tratat de mecanică cuantică (în 1945). Sub influența scepticismului lui A. Einstein referitor la pertinența poziției *Şcolii de la Copenhaga*, Bohm se îndepărtează de interpretarea standard a mecanicii cuantice şi încearcă să dovedească posibilitatea coabitării acesteia cu interpretarea alternativă.

Bohm, asemeni lui Einstein, nu acceptă caracterul probabilist al legilor ultime ale naturii şi consideră pozițiile lui N. Bohr şi W. Heisenberg piedici dogmatice în calea progresului. În articolul *O interpretare sugestivă a teoriei cuantice în termenii variabilelor ascunse* (1952) Bohm propune o teorie cu parametri ascunşi ce satisface simultan principiul cauzalității şi predicțiile mecanicii cuantice. Teoria poate fi operațională în contextul asumării unei realități cu niveluri distincte, dispuse ierarhic. Caracteristicile nivelurilor depind de interacțiunile din interior şi cu nivelurile învecinate. Pentru o astfel de

alcătuire a realului, relațiile de nedeterminare nu pot trece drept absolute. Poate fi presupus un nivel subcuantic, unde principiile de incertitudine sunt inoperante. Bohm speră ca descoperirea legilor acestui nivel să reinstaureze principiile de cauzalitate şi continuitate în fizică.

În *Plenitudinea lumii şi ordinea ei* (1980), Bohm pledează pentru o imagine a lumii ca totalitate continuă şi indivizibilă, descrisă ca plenitudine în permanentă curgere. Întregul este, logic şi ontologic, anterior părților. Analiza celor din urmă trebuie înlocuită cu descrierea interdependențelor nivelurilor de realitate. Bohm dezvoltă un discurs holist, centrat pe conceptul de *ordine înfăşurată*. Substanța lumii este aceeaşi în orice punct al ei. Diferențierile sunt explicabile prin gradul de înfăşurare sau desfăşurare a plenitudinii. Aceasta din urmă nu se divide, ci se desfăşoară în ordine explicită şi se înfăşoară în ordine implicită. Înțelegerea ordinii de implicitare permite stabilirea proprietăților spațio-temporalității şi face din teoria plenitudinii înfăşurabile suportul mecanicii cuantice şi al teoriei relativității. Schimbarea tipului de ordine de raportare la lume trebuie considerată proces permanent. Modul normal de a face cercetare ştiințifică constă în asimilarea faptului cercetat în noua ordine. Conceptele teoretice conturează faptul într-o ordine determinată. Faptul observat nu poate fi separat de conceptele teoretice de ordine ce-i dau forma, alcătuind cu acestea un întreg.

Coerența de conținut a faptului observat este dependentă de modurile de observare şi interpretare teoretică a lui. În teoria relativității şi în mecanica cuantică, analiza părților distincte nu este relevantă. Instrumentele fizicii contemporane evidențiază structuri complete ale fenomenelor, într-un mod analog hologramelor. Legile fizicii contemporane sunt operaționale într-o ordine a plenitudinii nedivizate ce a înlocuit ordinea analitică, aşa cum holograma a înlocuit lentila.

Fiecare regiune spațio-temporală conține ordinea totală în sens implicit şi reprezintă o modalitate a înfăşurării structurii unice, arată Bohm. Teoriile ştiințifice concurente sunt evidențieri ale aspectelor diferite ale totalității. Aspectele ce pot fi explicitate împreună sunt sinordonate, iar cele ce se opun simultanei explicitări sunt asinordonate. Raportarea la timp nu este esențială pentru o structură asinordonată. Ordinea explicită a percepției imediate nu este autonomă, ci limitată prin holonomie. În istoria ştiinței, aspecte aparent autonome

ale realității au fost ordonate sub legi comune. Holonomia nu este scop final al cercetării ştiințifice, ci modalitate a ei, mai arată Bohm.

Limbajul determină structurile conceptuale. Limba trebuie să asiste mutațiile epistemologice, implicitându-se spre un termen unic şi, pentru aceasta, accentul ei funcțional trebuie să se deplaseze de pe substantiv pe verb.

Inteligența poate fi, la rândul ei, implicitată în fluxul unitar, consideră Bohm. Teoria ordinii înfăşurate a lumii alătură materia şi conştiința, ca proiecții interdependente ale unei ordini superioare ce nu este nici materie, nici conştiință.

III.3. Mutaţii epistemologice consecvente schimbării de paradigmă în fizică

III.3.1. Caracterul holist al noii fizici

Fritjof Capra, în *Momentul adevărului* (1982), semnalează încărcătura epistemologică a mutației paradigmatice produse în fizică în prima jumătate a sec. XX şi a consecințelor acesteia.

Noua fizică a impus schimbări esențiale în conceperea spațiului, timpului, obiectelor, cauzalității. Fizica şi-a dezvăluit astfel caracterul organic, holist şi ecologic. Universul descris de ea este întreg indivizibil şi dinamic. În acest context, „Un număr tot mai mare de oameni de ştiință sunt conştienți că gândirea mistică oferă un fond filosofic coerent şi relevant pentru teoriile ştiinței contemporane, o concepție a lumii în care descoperirile ştiințifice pot fi în perfectă armonie cu scopurile lor spirituale şi credințele religioase" arată Capra (2004, p. 77).

Teoria cuantică operează cu aspectul dual, undă-particulă, al materiei şi lumii. Particulele subatomice nu sunt nici particule nici unde, dar prezintă aspecte de particulă sau de undă în fiecare situație experimentală în care se află. W. Heisenberg a exprimat în relațiile de incertitudine imposibilitatea aplicării depline a conceptelor fizicii clasice la fenomenele atomice. Caracterul dual al materiei a pus sub semnul întrebării chiar realitatea materiei. În fizica secolului XX, existența materiei este înlocuită cu tendințe de existență exprimate ca probabilități. Particulele subatomice nu au sens ca entități izolate, ci ca interconexiuni în procesul de observare şi măsurare. Universul îşi dezvăluie astfel unitatea, ca imposibilitate de descompunere a lui în segmente independente. Natura este rețea de relații între părțile întregului unitar. În fizica atomică şi subatomică variabilelor locale li

se adaugă conexiuni non-locale. Acestea susțin esența teoriei cuantice. În interiorul ei, fiecare eveniment este influențat de întregul Univers, conform ordinii exprimate prin legi statistice. Comportarea oricărei părți este determinată de conexiunile sale non-locale cu întregul. În fizica cuantică mintea cercetătorului joacă un rol esențial în configurarea rezultatelor cercetării. „Caracteristica crucială a teoriei cuantice este faptul că observatorul nu este doar necesar pentru a observa proprietățile unui fenomen atomic, ci este necesar chiar pentru a genera aceste proprietăți.(...) Electronul nu are proprietăți obiective independente de mintea mea. În fizica atomică, nu se mai poate menține diviziunea carteziană strictă între minte şi materie, între observator şi observat" (2004, p. 88) arată Capra.

Alături de conceperea Universului ca rețea de relații, teoria cuantică impune şi reprezentarea materiei în permanentă mişcare, sub efectul cuantic al reacției particulelor prin mişcare la constrângeri. Întrucât particulele subatomice dezvoltă viteze apropiate de cea a luminii, descrierea lor impune utilizarea teoriei relativității. În fizica relativistă spațiul şi timpul nu pot fi separate. Particulele subatomice sunt accesibile ca entități cuadri-dimensionale în spațiu-timp. Ele sunt modele dinamice cu aspect de spațiu şi timp. Natura lor este intrinsec dinamică.

Teoria cuantică şi teoria relativității întemeiază dezvoltările fizicii contemporane. Teoria cuantică prezintă particulele ca modele de probabilitate în rețeaua cosmică ce include şi observatorul conştient. Teoria relativității dezvăluie caracterul dinamic al Universului. Acesta din urmă, perceput ca întreg indivizibil şi dinamic, este alcătuit din modelele procesului cosmic. La nivel subatomic, interconexiunile şi interacțiunile între părțile întregului sunt mai importante decât părțile în sine. Există mişcare, dar, în ultimă instanță, nu există obiecte în mişcare; există activitate, dar nu există actori; nu există dansatori, există doar dansul", arată aristotelian Capra (2004, p. 95).

III.3.2. Îndrăzneli epistemologice (Sorea, 2005a)

Răspunsurile paradoxale ale materiei la întrebările de bună credință puse de cercetători au sugerat, aşadar, revizuirea conceptelor fundamentale ale fizicii clasice şi, mai târziu, pe cele ale fizicii atomice, incapabilă să contureze fenomenele desfăşurate la nivel subatomic. Oamenii de ştiință au fost obligați să recunoască limitele reprezentărilor în vigoare referitoare la starea realului şi apetența

materiei pentru mutații. Universul se comportă ca un sistem dinamic de entități şi procese energetice inseparabile.

Inseparabilitatea obiectului cercetat de contextul cercetării a fost evidențiată în interpretarea standard a mecanicii cuantice, pregătind accepțiunea Universului ca întreg. În interiorul acestei accepțiuni, granițele dintre material şi spiritual îşi pierd rigiditatea şi aspectele individuale şi colective ale umanului se solidarizează. În acest context, discursul elaborat de fizicianul teoretician în marginea relației dintre materie şi energie întâlneşte viziuni ancestrale şi textele tradiționale mistice. Fizica subatomică reasociază rațiunea cu intuițiile spirituale şi dezvăluie similitudini neaşteptate între soluțiile stranii ce par a se impune în cercetarea ştiințifică şi înțelepciunea vechilor orientali, revalorizând-o pe aceasta. Dimensiunea comună discursurilor ce exploatează acest context, la granița epistemologiei tradiționale, constă în încercarea de a integra ştiința într-un demers cognitiv unitar şi peren. Logica însăşi trebuie să-şi revizuiască principiile, admițând terțul şi valorizând contradicția creatoare.

Pentru Stephane Lupasco, în *Cele trei materii* (1960), lumea este rezultatul confruntării permanente a două energii contradictorii. Natura, omul şi cunoaşterea se originează în încleştarea dinamismului omogenizator cu un dinamism de tendință diversificatoare. Pe parcursul încleştării, fiecare tendință se actualizează în dauna celeilalte, sau devine potențială sub actualizarea acesteia. Tendințele spre unitate sau eterogenitate sunt alternativ dominante, trecând printr-o zonă de echilibru. Rezultatele încleştării au caracteristici dependente de relația existentă între impulsurile contradictorii în momentul producerii lor. Orice sistem energetic este rezultatul unei echilibrări a dinamismelor antagoniste pe care le presupune. Potrivit principiului fundamental al antagonismului, energia nu este posibilă sau, cel puțin, nu poate fi sesizată în afara antagonismului său inerent. Dinamismele antagoniste ale energiei presupun simultaneitatea actualizării unuia cu potențializarea celuilalt. Rezistența sistemului energetic este dată de mărimea efortului depus de forțele antagoniste pentru a ieşi din starea de echilibru şi a se actualiza fiecare pe seama potențializării celeilalte.

Există trei orientări privilegiate de sistematizare energetică ce organizează trei feluri de materii: un sistem echilibrat, cu antagonism simetric, şi două sisteme inverse dezechilibrate, cu antagonism disimetric. Principiul al doilea al termodinamicii (Carnot-Clausius) şi

principiul de excluziune al lui W. Pauli surprind rolul proprietăților de omogenizare şi, respectiv, de eterogenizare ale elementelor în desfăşurarea fenomenelor fizice. Principiul Carnot-Clausius exprimă tendința omogenizantă a energiei, iar principiul lui Pauli tendința spre diversificare energetică.

Domeniul microfizic corespunde sistemului echilibrat cu antagonism simetric. Domeniul anorganicului actualizează preponderent tendințe de omogenizare. Domeniul materiei vii actualizează preponderent tendințe exclusiviste, spre eterogen. Cele trei materii ascultă de reguli logice proprii şi au formulări specifice pentru conceptele de cauzalitate şi finalitate. Universul macrofizic cunoscut şi dominat de anorganic presupune un sistem antagonist, adică un Univers invers, dominat de vital. Un al treilea Univers, al neuropsihicului, corespunde analogic, în plan macroscopic, domeniului de echilibru din microfizică.

Discursul lui Lupasco se desfăşoară împotriva principiului noncontradicției, adică împotriva miezului gândirii europene, consideră Constantin Noica (în *Cuvânt înainte* la volumul lui St. Lupasco, *Logica dinamică a contradictoriului*). Microfizica impune asumarea contradictoriului. Identitatea, obsesivă pentru cultura occidentală, trebuie coborâtă în interiorul contradicției, ca parte a acesteia. Logica tradițională, orientată spre identitate, este vinovată, susține Lupasco, de întârzierile cugetului în aflarea adevărului. În alternativă la aceasta, autorul *Logicii dinamice a contradictoriului* propune un discurs logic de tip nou, centrat pe actualizare şi virtualizare, valori dinamice şi contradictorii.

Louis Pauwels şi Jacques Bergier sunt autorii unei lucrări intitulate *Dimineața magicienilor. Introducere în realismul fantatstic* (1960). Pentru aceştia, fantasticul este rezultat al contactului direct, nemediat dogmatic, cu legile naturii. Locul lui firesc este în chiar inima realității. O interogare îndemânatică a acesteia îi dezvăluie atributele necanonice şi îl transformă pe cercetător. Alchimia tradițională este strâns legată de ştiința de avangardă. Aceasta din urmă redescoperă tainele energiei şi materiei, accesibile spiritual şi tehnic omului dintr-un trecut îndepărtat. Cunoaşterea creşte după un model în spirală. Utilizarea cunoştințelor alchimice în contextul tehnologiei contemporane ar produce transmutații semnificative în cercetător. Cercetarea ştiințifică a scrierilor alchimice ar grăbi descoperirile din fizica nucleară. O ştiință matură apelează la soluții tehnice simple,

ignorate de nespecialişti. Dar devăratul scop al demersului alchimic este ridicarea alchimistului la o stare superioară de conştiință, stare ce-l pune într-o situație privilegiată față de Univers.

Noile posibilități de abordare a materiei, în perimetrul fizicii nucleare, revalorizează căutarea *pietrei filosofale*, susțin autorii. Textele alchimice par a oferi rezolvări elementare la probleme de care știința contemporană se apropie desfăşurând impresionante construcții teoretice. Progresul cognitiv implică simplificarea soluțiilor. În acest context, știința prezentului trebuie înțeleasă prin investigarea trecutului şi viitorului cunoaşterii.

Subliniind centrarea demersului alchimic pe transformarea alchimistului aflat în aşteptarea transmutației, L. Pauwels şi J. Bergier sugerează posibilitatea unei evoluții favorabile a speciei umane, sub influența descoperirilor din fizica subatomică şi a consecințelor acestora. Rezultat al unei ameliorări progresive prin tehnică sau al unei mutații fericite, această evoluție ar da sens aşteptărilor optimiste consemnate de marile texte ermetice ale omenirii. În acest context, filosofiile absurdului şi ale disperării se dovedesc deviante, irelevante şi neavenite. Istoria umanității se derulează cu sens într-o continuă sporire a spiritualității. Progresul ştiințific este calea către înalt a occidentalilor, arată autorii. În laboratorul lumii contemporane se pregăteşte, ca în toate întreprinderile autentic alchimice, transmutația stării de conştiință a operatorului.

În lucrarea intitulată *Taofizica* (1975), Fritjof Capra îşi propune să evidențieze evoluția paralelă a misticii orientale cu știința contemporană în receptarea realității. Mecanica clasică este deterministă şi urmăreşte descrierea obiectivă a naturii. Ştiința Occidentului contemporan alătură spațiul şi timpul într-un continuum cuadri-dimensional şi defineşte particulele ca *unde de probabilitate*, înlocuind, la nivelul lor, existența cu tendința de a exista. Din punct de vedere al relativității, particula este o entitate energetică dinamică, percepută ca masă. Transformările particulelor subatomice evidențiază destructibilitatea şi indestructibilitatea lor simultană. Înregistrarea acestor transformări reliefează dependența sensului particulelor de corelarea lor cu dispozitivele de înregistrare şi cu operatorul. Universul ce se dezvăluie astfel nu este cel al mecanicii clasice. Fizica secolului XX a dovedit că mistica orientală are dreptate considerând conceptele necesare descrierii naturii drept produse ale minții omului.

În contextul teoriei relativității, obiectele se contractă pe direcția mişcării şi intervalele de timp cresc cu creşterea vitezei față de observator. Experiența senzorială curentă înregistrează proiecții tridimensionale ale continuum-ului spațio-temporal. Misticii orientali experimentează o realitate superioară, multidimensională şi un prezent nelimitat şi dinamic, apropiindu-se de concepțiile relativiste. Teoria generalizată a relativității aboleşte receptarea spațiului şi timpului ca dimensiuni absolute şi independente.

În raport cu axa timpului, diagramele spațio-temporale, ca reprezentări relativiste ale interacțiunilor particulelor subatomice, pot fi interpretate în ambele direcții, fiecărui proces corespunzându-i un proces în sens opus, în care sunt implicate antiparticule. În acest context, arată Capra, diagramele pot fi considerate rețele de evenimente intercorelate fără direcție determinată în timp şi fără dependențe cauzale. Mistica orientală experimentează un timp care nu curge şi un nivel al realului ce ignoră cauzalitatea. Fizica relativistă poate fi considerată, asemeni misticii orientale, eliberare de timp.

Mistica orientală, susține astfel argumentat Capra, accesează o reprezentare a lumii analoagă celor impuse în ştiința contemporană de teoriile relativității, mecanica cuantică şi, mai ales, de modalitățile cuantic-relativiste de descriere a domeniului subatomic. Această apetență pentru modelele ştiinței contemporane se datorează, arată autorul *Taofizicii*, valorizării perene în cultura orientală a aspectului dinamic al realității. Cultura greacă a închis Occidentului posibilitatea unei valorizări similare, obligându-l pe acesta să parcurgă un drum ocolit spre reprezentările intuitiv aflate la îndemmână.

Aimé Michel, în *Metanoia* (1986), consideră progresul ştiințific singurul progres incontestabil înregistrat în contemporaneitate. Este însă un progres al ştiinței experimentale, centrate pe fenomene, aparențe şi măsurători. În câmpul ei paradigmatic, ceea ce nu este ştiințific este fals, iar demistificarea este activitate ştințifică naturală şi dezirabilă. Realitățile imateriale ale tradiției, credința în spirite şi în viața de apoi sunt străine cunoaşterii ştiințifice. Căutătorul inefabilului pare rătăcit în lumea organizată de aceasta din urmă. Experiența mistică, semnalând realitatea unei alte lumi, invizibile, este considerată fie falsă, întrucât nu are referent palpabil, fie reductibilă la patologic. Cu toate acestea, evidențiază Aimé Michel, misticismul se face cunoscut în chiar miezul realității prin miracolele ce-i sunt ataşate. Miracolele sunt miracole întrucât sunt observate. Cercetarea

lor obiectivă, dintr-o perspectivă şi cu metode riguros ştiinţifice, chiar dacă nu le demonstrează existenţa, măcar forţează admiterea lor ca posibile. În felul acesta, prin chiar progresul ştiinţelor experimentale, cunoaşterea umană înglobează neexperimentalul.

Aimé Michel defineşte extazul ca stare mistică în care o lume invizibilă, alta decât lumea aceasta, interferează cu spiritul uman. Electroencefalograful permite înregistrarea particularităţilor activităţii cerebrale în starea de extaz, blocând astfel interpretările reducţioniste ale acesteia.

Ioan Petru Culianu, în *Experienţe ale extazului* (1984), evidenţiază prezenţa extazului deopotrivă la dionysiacii Greciei antice, la şamanii asiatici, la vracii australieni, la dervişii rotitori şi la misticii creştini, încercând să contureze mecanismele şi caracteristicile acestuia.

Culianu desfăşoară un demers hermeneutic de tip fractal. Acest demers presupune existenţa unui sistem de reguli asumate în unitatea culturală, sistem ce generează diferite variante ale interpretării. Sistemul generativ tinde să-şi epuizeze toate posibilităţile combinatorice. Identice din punct de vedere genetic, acestea sunt în egală măsură adevărate şi hermeneutica le stabileşte limitele de toleranţă.

În *Călătorii în lumea de dincolo* (1991), Culianu asociază conceptului de *intertextualitate*, de sorginte postmodernistă, tendinţa mentală de a turna fiecare nouă experienţă în vechi tipare expresive. Călătoriile în lumea de dincolo, prezente în tradiţiile multor culturi, sunt descrise în termenii întâlniţi în relatările predecesorilor. Regândirea activă a tradiţiei, pe baza unui set de reguli ce facilitează interacţiunea indivizilor, se constituie în model flexibil de difuziune. Culianu consideră că transmiterea cognitivă se realizează după acest model.

Interesul crescând manifestat de voie, de nevoie, de comunitatea ştiinţifică faţă de stările modificate ale conştiinţei, faţă de experienţele în afara corpului ori faţă de experienţele la limita morţii pun pentru epistemolog problema realităţii lumilor pe care oamenii pretind că le-au vizitat. Confirmarea posibilităţii călătoriilor în alte lumi vine în contemporaneitate dinspre ştiinţele exacte. Considerarea Universului vizibil ca simplă convenţie bazată pe percepţia umană a resuscitat interesul pentru căile mistice de cunoaştere. Asumarea celei de-a patra dimensiuni furnizează explicaţii simple şi atractive pentru fenomenele misterioase, trimiţând misticismul în zona stărilor reale.

Ideea continuum-ului cuadri-dimensional este una dintre marile idei ale contemporaneității, arată Culianu. Exploatabilitatea ei prolifică nu şi-a dezvăluit încă în întregime întinderea. Se prea poate ca tocmai această idee să stea în miezul iminentei transmutații preconizate la nivel uman.

III.4. De la Freud la Jung: o schimbare de paradigmă (Sorea, 2008a)

III.4.1. Mecanicismul lui Freud şi holismul lui Jung

Fritjof Capra (2004) semnalează relația strânsă dintre psihanaliză şi fizica clasică, indicând paralelismul dintre conceptele de bază ale celei din urmă şi perspectivele tradiționale de abordare a vieții psihice în orientarea inițiată de Freud. Mecanica newtoniană operează în câmpul conturat de „1) conceptele de spațiu şi timp absolut şi de obiecte materiale separate, care se deplasează în acest spațiu şi interacționează mecanic unele cu altele; 2) conceptul de forțe fundamentale, esențial diferite de materie; 3) conceptul de legi fundamentale ce descriu mişcarea şi interacțiunile mutuale între obiecte materiale în termeni de relații cantitative; 4) conceptul de determinism riguros şi noțiunea de descriere obiectivă a naturii, bazată pe diviziunea cartesiană între minte şi materie" (Capra, 2004, p. 207).

Primului dintre conceptele bazale ale mecanicii newtoniene îi corespunde perspectiva *topografică* a psihanalizei. Pentru Freud, spațiul psihologic este cadrul de referință pentru structurile aparatului mental, adică pentru Sine, Eu şi Supra-Eu ca obiecte psihologice. Sinele freudian se află în zona de profunzime a inconştientului şi, ca sursă a impulsurilor instinctuale, e în conflict cu Supra-Eul, aflat mai la suprafața inconştientului şi sursă a mecanismelor de inhibare a instinctelor. Eul e localizat între aceste două structuri. Deşi nu sunt asociate unor alcătuiri fiziologice şi nici unor funcții specifice ale creierului, Sinele, Eul şi Supra-Eul au proprietăți de obiecte materiale. Nu pot ocupa acelaşi spațiu şi se extind prin dislocarea vecinilor. Au întinderi, poziții şi mişcări specifice.

Cel de-al doilea concept newtonian îşi află corespondentul în perspectiva *dinamică* a psihanalizei. Şi obiectele psihanalizei interacționează, sub impulsurile instinctive. Psihologia freudiană este esențial conflictuală, apreciază Capra (2004). În mecanica newtoniană forțele apar ca perechi, de felul acțiune/ reacțiune. Freud, la rândul său, vorbeşte despre impulsuri şi refulări, Eros şi Thanatos. Terapia

psihanalitică urmăreşte eliminarea obstacolelor din calea exprimării directe a forțelor primare.

Celui de-al treilea concept bazal al mecanicii newtoniene îi corespunde perspectiva *economică*. Eul psihanalitic nu se dezvoltă calitativ ci se întinde, în detrimentul Supra-Eului sau al Sinelui, iar încărcarea energetică a impulsurilor instinctuale e determinabilă prin intensitatea simptomelor generate.

Celui de-al patrulea principiu îi corespunde perspectiva *genetică* a psihanalizei. Aceasta din urmă este riguros deterministă. Orice eveniment psihic are o cauză şi produce un efect. Individul este consecința evenimentelor produse în prima lui copilărie şi terapia presupune urmărirea înşiruirii de efecte înapoi, până la acestea. Determinismului psihanalist i se asociază firesc pretenția de obiectivitate a terapeutului. Psihanalistul invizibil şi rațional din umbra canapelei cabinetului de analiză nu trebuie, cel puțin programatic, să interacționeze decât cu mintea pacientului.

Evoluția terapiilor psihanalitice a restrâns utilitatea modelului freudian la tratarea anumitor tulburări psihice, retrăgându-i acestuia universala aplicabilitate, într-un mod analog celui în care mecanica newtoniană şi-a pierdut statutul paradigmatic.

Dintre discipolii lui Freud, Jung e cel ce se apropie cel mai tare de reprezentarea lumii pe care o conturează fizica primei jumătăți a secolului XX, arată Capra (2004). În fapt, arată acesta, „multe dintre diferențele dintre Freud şi Jung erau analoage celor dintre fizica clasică şi cea modernă, dintre paradigma mecanicistă şi cea holistă" (Capra, 2004, p. 458).

Pentru Jung, mai arată Capra, psihicul este un sistem dinamic autoreglabil în care libido se manifestă ca energie fundamentală a vieții. Interesul psihologului elvețian e îndreptat spre totalitatea psihicului şi spre relațiile acestuia cu mediul. Conceptul de *inconştient colectiv* conotează o legătură a individului cu umanitatea şi cu întregul lumii ce depăşeşte mecanicismul. Arhetipurile sunt forme fără conținut determinat şi cu multiple posibilități de determinare, iar imaginile simbolice ale psihicului se leagă de evenimentele exterioare prin sincronicități. Nevroza este încercare a organismului de a regăsi modalitatea de funcționare ca întreg, iar terapia impune implicarea directă, personală, a analistului. Inconştientul acestuia interacționează cu cel al pacientului în demersul individuator.

Această modalitate de raportare la psihic e compatibilă cu reprezentarea lumii în noua paradigmă a fizicii. Mai mult, multe dintre ideile lui Jung, primite cu reticență în mediile psihanalitice ortodoxe, în bună parte datorită deschiderii acestuia spre spiritualitate şi misticism, îşi află corespondențe în descoperiri ale fizicii ce prelungesc mecanica cuantică şi teoria relativității, dezvăluindu-şi astfel dimensiunea uşor anticipatoare.

Schimbarea de paradigmă de la psihanaliză la psihologia analitică iese cu uşurință în evidență în diferențierile terapeutice şi, spectaculos, în raportarea întemeietorilor acestor orientări la religie şi religiozitate.

III.4.2. Diferenţieri terapeutice (Sorea, 2002a)

Discursul desfăşurat de Carl Gustav Jung validează şi chiar dezvoltă primele presupoziții bazale ale psihanalizei, atotputernicia ideilor şi, respectiv, existența conținuturilor psihice inconştiente.În privința subordonării funcționale a psihicului principiului plăcerii, Jung nu asumă părerea întemeietorului psihanalizei. Concepția despre orientarea sistemului psihic spre evitarea neplăcerilor prin laborioase manevre defensive este înlocuită, în construcția ideatică elaborată de psihologul elvețian, cu teza impulsului constitutiv uman spre îndeplinirea dramatică a procesului de individuație. Inconfortul psihic, semn al travaliului întru *Sine,* nu este destinat reducerii imediate, ci asumării creatoare. Tensiunile din complexele psihice sunt semne nu pentru nevoia de repaos, ci pentru creştere spirituală. Abordarea freudiană, deterministă a psihicului uman este înlocuită la Jung de o abordare spirituală, centrată pe supradeterminarea arhetipală a voinței umane. Accepțiunea reductivă a funcționalității sistemului psihic este înlocuită, în cazul psihologului elvețian, cu o accepțiune constructivă, teleologică. Sinele lucrează neîncetat întru autorealizare. Dorința incestuoasă este cale de renaştere şi creştere spirituală iar țelul viselor este subordonat procesului de individuație. Mecanismul freudian al refulării evidențiază travaliul omului împotriva pulsiunilor proprii. Procesul de individuație orientează utilizarea acestor pulsiuni întru creştere de sine.

Sexualitatea infantilă şi corolarul acesteia, complexul oedipian, sunt piese de rezistență în desfăşurarea ideatică freudiană. Jung diminuează considerabil semnificația lor analitică. *Metamorfoze şi simboluri ale libido-ului* (1912) marchează desprinderea

psihologului elveţian de accepţiunea freudiană a mecanismelor psihicului, iniţial asumată ca asemănătoare propriilor constatări clinice. Există şi nevroze în care sexualitatea joacă un rol secundar, apreciază Jung, contrazicându-şi maestrul. Din perspectiva celui din urmă, afectele din inconştient sunt axate pe pulsiunea sexuală, fiind valorizate negativ. Pentru Jung, complexele pot fi de natură sexuală şi dăunătoare, dar şi de altă natură, stimulativă. Complexele, însemne ale conflictelor nerezolvate, pot semnala aspiraţii înalte sau nelinişti de ordin metafizic. Conceptul freudian de *libido,* consideră Jung, explică o parte dintre nevrozele adulţilor, dar nu psihoza. Pentru a face şi acest lucru, ar trebui considerabil lărgit şi echivalat în fapt cu energia vitală, speţă a energiei universale. Din punctul de vedere al lui Freud, această lărgire, rezultat al nevoii lui Jung de înlăturare a scandalosului din familie, religie şi etică, diluează conceptul de *libido* pe care îl asimilează energiei psihice în general, abstractizându-l.

Dinspre psihologia analitică, încărcătura sexuală a copilăriei nu este relevantă. Pentru Jung, notează Edward Glover (1954), faza orală a sexualităţii infantile este lipsită de elemente sexuale întrucât acestea nu sunt direct observabile, faza anală este ignorabilă şi faza incestuoasă este rezultatul impactului realităţii asupra individului şi al dorinţei arhetipale de renaştere spirituală. Apetenţa pentru incest concretizează un conţinut religios, decisiv în cosmogonii şi mituri, apreciază de altfel psihologul elveţian.

Devalorizarea sexualităţii infantile în discursul lui Jung este parte a unui elaborat demers de invalidare a sistemului ideatic freudian, afirmă Glover, indicând şi metodele utilizate de psihologul elveţian întru aceasta: elaborarea unor constructe ce demonstrează implicit superficialitatea lui Freud şi reabilitarea psihologiei conştientului. Jung, iniţial freudian fervent, utilizează terminologia freudiană în sens non-freudian şi indică limitele de valabilitate în spaţiul geo-politic şi în timp pentru ideile întemeietorului psihanalizei. Mai mult, apreciază Glover, păstrează tăcerea asupra unora dintre descoperirile lui Freud sau propune ipoteze neverificabile empiric dar îndepărtate de explicaţiile acestuia. Jung care pare a ignora dezvoltarea mentală a copilului reproşează psihanalizei neglijarea resurselor creatoare ale individului şi caracterul reductiv al metodologiei specifice, criticând importanţa acordată factorilor infantili în conflictele psihice şi maladii. Mitul

psihologiei jungiene spiritual creatoare se bazează, consideră Glover, tocmai pe mitul construit şi întreținut al freudismului tendențios, limitat şi steril. Accentul pus pe inconştientul colectiv în psihologia analitică favorizează minimalizarea sexualității infantile şi a rostului acesteia în dezvoltarea mentală.

Aprecierea lui Glover este vădit părtinitoare. Dar revendicarea cu titlu exclusiv de către Jung a conceptului de *inconştient colectiv* constituie o nedreptate făcută întemeietorului psihanalizei. Psihologul elvețian operează în fapt o scindare a conceptului de *inconştient dinamic*, propus de Freud, în *inconştient colectiv* şi *inconştient personal*, superficial şi aproape integral preconştient, consideră Glover. Pentru Freud, sintagma *inconştient colectiv* este tautologică: „Şi trebuie subliniat în trecere că Freud nu era interesat să denumească drept *colective* aceste dispoziții constituționale deoarece, susține el, *conținutul inconştientului este la orice om colectiv, aparținând umanității în general*. Altfel spus, calificativul nu adaugă nimic lângă ceea ce noi ştim deja" (Glover, 1954, p. 25, trad. n.). Freud n-a împrumutat de la Jung conceptul de *inconştient colectiv*, subliniază Glover. Teoriile freudiene despre evoluție şi funcționare mentală individuală sunt suficiente pentru a evidenția această dimensiune a psihicului uman. „Numim regresiune faptul că în vis reprezentarea se întoarce la imaginea senzorială din care, oricum, a rezultat" scrie Freud (1993a, p. 417), abia separabil dintr-un context jungian. Discursul prilejuit de prezența motivului vulturului în opera lui Leonardo da Vinci, referitor la zeitățile androgine ale grecilor şi ale Egiptului, în reprezentările cărora perfecțiunea este redată ca unire a masculinului cu femininul (Freud, 1996), poate fi cu uşurință atribuit lui Jung.

Pentru Freud, moştenirea arhaică umană, conținut parțial al inconştientului, este alcătuită din predispoziții şi aspecte de conținut, în fapt vestigii ale experiențelor trăite de generațiile anterioare. Această moştenire este asemănătoare instinctelor animalelor. Arhetipurile lui Jung sunt, cel puțin într-o primă accepțiune, de asemenea comparabile cu instinctele. „Bineînțeles că inițial împărtăşisem opinia lui Freud că în inconştient s-ar afla vestigii ale unor experiențe vechi. Vise ca acesta şi trăirea reală a inconştientului m-au condus la părerea că aceste vestigii n-ar fi totuşi forme consumate, trecute, moarte, ci aparțin psihicului viu.

Cercetările mele ulterioare au confirmat această ipoteză, şi de aici s-a dezvoltat în decursul anilor teoria arhetipurilor" (Jung, 2001, p. 181) mărturiseşte psihiatrul elveţian. Această reprezentare nu desfiinţează, însă, moştenirea arhaică freudiană, ci o sărăceşte.

Discursul lui Freud şi discursul lui Jung uzează de accepţiuni diferite ale simbolului şi simbolismului. Pentru Freud, simbolul este reprezentare figurativă a unei idei, a unui conflict sau a unei dorinţe inconştiente. Este formaţiune substitutivă ce disimulează adevărata semnificaţie a conţinuturilor simbolizate. Este mijloc de deghizare a unui conţinut psihic interzis, în vederea introducerii acestuia în câmpul conştiinţei. Din punctul de vedere al lui Jung, simbolul în accepţiunea sa freudiană este simplu semn. Pentru psihologul elveţian simbolurile sunt entităţi vii, idei intuitive ce nu-şi găsesc o formulare mai adecvată în momentul apariţiei lor. Ele trimit la ceva incognoscibil altfel decât mijlocit, indirect, şi înseamnă mai mult decât spun. Au funcţie transcendentă şi sunt indispensabile pentru vindecare şi individuaţie. Concludentă în exemplificarea înţelesurilor diferite pe care le ia simbolul în discursurile lui Freud şi, respectiv, Jung, este divergenţa interpretărilor pe care cei doi autori le fac în marginea lucrării lui Leonardo da Vinci ce-i reprezintă pe Sfânta Ana, pe Maria şi pe pruncul Iisus. Motivul inspirator este, din perspectiva lui Freud, faptul că pictorul şi-a cunoscut mama naturală şi a avut şi o mamă adoptivă. Jung leagă motivul celor două mame de apetenţa adânc umană spre renaştere întru spirit, de botez, naşi, zâne, vindecări şi experienţă mistică. Din punctul lui de vedere, simbolismul este prospectiv. Analiza onirică, reductivă la Freud, devine în psihologia analitică modalitate de investigare amplificatoare. Visul este pentru întemeietorul psihanalizei câmp de manifestare a pulsiunilor indezirabile. Pentru Jung, visul, plin de sens, este prilej creator de imagini şi simboluri. Este, notează V. Săhleanu şi I. Popescu-Sibiu, modalitate de evidenţiere a intimităţii sufletului cu întregul arhaic şi atemporal (1972).

Freud, mărturisit lipsit de consistente lecturi filosofice, construieşte impresionante edificii teoretice întru înţelegerea şi interpretarea cazurilor abordate. Jung, bun cititor de filosofie, este, posibil paradoxal, mai puţin intelectualist decât Freud în consemnarea practicii de clinică. Pentru el, evidenţiază V. Săhleanu şi I. Popescu-Sibiu (1972), înţelegerea autentică a faptelor psihice

esențiale este accesibilă mai curând trăirii imediate decât abstractizării ştiințifice.

Freud, moral şi cuminte, implicit frustrat în viața particulară, îşi centrează discursul pe sexualitatea lipsită de morală. Jung, imoral şi afemeiat, în fapt lipsit de frustrări sexuale, pledează pentru spiritualitatea sexualității. Freud, spun exegeții, sexualizează religia (Palmer, 1999). Jung, s-ar putea adăuga, investeşte sexul, ca *hieros gamos*, cu religiozitate. Din dialectica acestor situări se naşte posibilitatea reprezentărilor contradictorii despre cele două modalități terapeutice şi, prin extrapolare, Weltanschauung-uri: psihanaliza şi psihologia analitică. Părerile cele mai îndreptățite vin, susțin—atacabil din punct de vedre logic—adepții, din interiorul respectivelor orientări (Palmer, 1999).

Din perspectiva lui Edward Glover (1954), Freud lasă omului o speranță că tulburările sale vor putea fi diminuate sau controlate, în timp ce Jung nu lasă nicio speranță. Pentru acesta din urmă, notează Glover, sensul vieții este pregătirea pentru moarte iar răspunsul la întrebările esențiale are semnificația unei ridicări din umeri. În aceeaşi orientare valorică se aşează dr. Leonard Gavriliu (Freud, 1998) care evidențiază elasticitatea psihanalizei în comparație cu dogmatica psihologie analitică.

La polul opus al posibilităților valorizatoare, Roland Cahen (apud Palmer, 1999) susține inferioritatea discursului lui Freud, orientat spre identificare reductivă şi cauzală de instincte şi pulsiuni, celui al lui Jung care oferă o perspectivă sintetică şi finalistă, evidențiind concordanța mentalului cu celelalte niveluri ale existenței şi posibilitățile umane de autoreglare şi evoluție. S-ar putea adăuga, în continuarea aprecierilor lui Cahen, că pesimismului etic, definitoriu pentru Freud, îi este preferabil optimismul gnoseologic pe care discursul lui Jung îl degajă.

Exegeza orientărilor de proveniență psihanalitică înregistrează, în privința raporturilor dintre discursurile desfăşurate de Freud şi, respectiv, Jung, şi abordări conciliatoare. Freud însuşi, scriind „Psihanaliza este un procedeu care facilitează Eului cucerirea progresivă a Sinelui" (1992, p. 152), poate fi receptat în litera şi spiritul discursului despre individuație. Anthony Storr notează „Dacă cei doi deschizători de drumuri ar fi continuat să colaboreze, Freud ar fi recunoscut poate că descrierea făcută de el Erosului şi Morții—

doi giganți prinşi într-o veşnică luptă—reprezintă ceea ce Jung ar fi numit o viziune *arhetipală*" (Storr, 1998, p. 78).

Frida Fordham (1998) consideră că terapia freudiană, axată pe manifestările instinctului sexual, şi terapia propusă de celălalt mare discipol dizident al lui Freud, Alfred Adler, centrată pe voința de putere, sunt în mai mare măsură utile tinerilor decât psihologia analitică a lui Jung. Aceasta din urmă, exploatând impulsul cultural şi spiritual al omului, poate fi eficientă în cazul pacienților aflați în preajma vârstei de mijloc.

Abordarea complementaristă pare a fi cea mai înțeleaptă dintre modalitățile de raportare la metodele psihoterapeutice propuse de Freud şi, respectiv, Jung. Niciuna dintre acestea nu poate fi considerată universal valabilă şi, cu atât mai puțin, definitivă. În privința operaționalității lor practice şi, simultan, a trăsăturilor caracteriale definitorii pentru autorii lor, nu este, probabil, lipsită de importanță compararea modurilor în care cei doi terapeuți au ieşit din confruntarea cu propriile reținere legate de apropierea de Roma. Freud a vizitat într-un târziu oraşul, asumând această vizită ca pe o reiterare a campaniei semnificativ oedipiene a semitului Hannibal. Jung n-a reuşit niciodată să ajungă la Roma.

III.4.3. Semnificaţia antropologică a religiei în psihanaliză (Sorea, 2002b)

După Anthony Storr, „Freud este incapabil să înțeleagă experiențele extatice şi mistice care, pentru mulți oameni, stau la originea sentimentelor religioase" (1998, p. 134). Pentru întemeietorul psihanalizei, Idealul Eului reprezintă germenele tuturor religiilor. Acestea din urmă sunt explorabile prin intermediul cunoştințelor psihanalitice despre nevroză. „În consecință, numim iluzie o credință în a cărei motivație predomină împlinirea dorințelor, desconsiderându-se împrejurările reale, iluzia renunțând la o verificare a sa. Dar după această orientare ne reîntoarcem la învățăturile religioase, să ne fie îngăduit să repetăm: ele sunt totalmente iluzii, afirmații nedemonstrabile, nimeni neputând fi constrâns să le considere adevărate sau să creadă în ele" susține Freud (1991a, p. 389). „Religia ar fi acea nevroză obsesională generalizată a umanității, care, ca şi aceea a copilului, îşi are originea în complexul lui Oedip, în relația cu tatăl. Potrivit acestei concepții, s-ar putea emite ipoteza că abandonarea religiei trebuie să aibă loc cu

inexorabilitatea fatală a unui proces de creştere şi că în prezent ne aflăm la mijlocul acestei faze de dezvoltare" (Freud, 1991a, p. 400) şi, de asemenea, „în cazul acesta ajungem la concluzia că, atât timp cât, din punct de vedere al conținutului, faza animistă corespunde narcisismului, faza religioasă stadiului de obiectivare, caracterizată prin fixația libido-ului la persoana părinților, faza ştiințifică îşi are corespondentul în starea de maturitate a individului, caracterizată prin renunțarea la căutarea plăcerii şi prin subordonarea alegerii obiectului exterior unor convenienţe şi cerințe ale realității" (Freud, 1991a, p. 98).

Creatorul evreu al terapiei psihanalitice este în întregime impermeabil la spiritul creştin. Iisus trebuie să fi fost conducătorul hoardei fraților ucigaşi, altfel cum să-şi asume vina pentru ceva ce n-a săvârşit şi creştinismul este, din punct de vedere al spiritualității, în regres față de religia mozaică (Freud, 1991a). În fapt, iubirea creştină e absurdă: „În primul rând, o iubire care nu face o alegere ni se pare că pierde din propria sa valoare, în măsura în care se arată injustă față de obiectul său; în al doilea rând, nu toate ființele umane sunt demne de a fi iubite" notează Sigmund Freud (1991a, p. 325).

Michael Palmer, referindu-se la formația religioasă a lui Freud, arată că „O opinie mai echilibrată, cred, este aceea că ateismul lui Freud era în mare măsură intelectual şi formal: el repudia atât argumentele religiei, cât şi respecterea ritualurilor" (Palmer, 1999, p. 18). Această situare teoretică, însoțită în fapt de un sănătos iudaism practic, centrat pe respectul familiei, moralei şi justiției sociale şi pe tenacitate, concorda cu formația ştiințifică a lui Freud. Teoria psihanalitică se aşează în bună tradiție deterministă. Pentru întemeietorul ei, „oricine se consideră pe sine medic şi empirist trebuie să fie ateu" (Palmer, 1999, p. 20). Psihanaliza poate explica ştiințific preferința spiritului uman pentru cunoaşterea de tip religios. Neputințele copilăriei nasc dorința general umană de protecție şi fericire, consideră Freud. Legătura dintre religie şi nevroză, temă constantă în lucrările freudiene dedicate fenomenului religios, a fost sugerată de similitudinea ritualurilor cu acțiunile patologic obsesive. Palmer apreciază argumentația desfăşurată de Freud întru susținerea caracterului nevrotic al manifestărilor religioase drept analogică şi inductivă, nu tocmai solidă ştiințific (Palmer, 1999, p. 23).

În *Totem şi tabu* începuturile religiei sunt legate de comemorarea *actului criminal originar* prin prânzul totemic, simultan prima dintre sărbătorile omenirii. Religia şi nevroza se originează deopotrivă în complexul oedipian. Analizând lucrarea lui Freud anterior menționată, Michael Palmer identifică cinci idei definitorii pentru accepțiunea freudiană a fenomenului religios: 1) religia este efectul caracterului ambivalent al relației filiale umane; 2) sentimentul de vinovăție persistă de-a lungul timpului, existând un psihic colectiv şi, implicit, un mecanism al eredității; 3) complexul oedipian este repetarea personală (ontogenetică) a trăirii universale (filogenetice) a uciderii tatălui, întipărită în inconştient; 4) comportamentul religios este expresie a remuşcării şi tentativă de ispăşire a evenimentelor trecute şi retrăite; 5) religia este o obsesie infantilă al cărei declin însoțeşte maturizarea individului (Palmer, 1999). Palmer conchide „Cartea ne apare acum aproape ca un act de terapie" (Palmer, 1999, p. 54). Cercetarea istorică şi tentativa psihanalitică coincid în efortul terapeutic.

Lucrările lui Freud *Viitorul unei iluzii* (1927) şi *Angoasă în civilizație* (1930) încearcă să explice dezvoltarea civilizației prin prisma examinării religiei ca fenomen cultural major, apreciază Palmer. Numind, în *Viitorul unei iluzii*, religia drept iluzie, întemeietorul psihanalizei sugerează legătura acesteia cu dorințele credinciosului şi independența operaționalității ei de verificare. Aserțiunile religiei, bazate pe convingeri interioare, nu cer justificare rațională. Proclamarea perenă a credințelor religioase, în pofida deficientei lor justificări raționale, sugerează originarea lor în dorința presantă de satisfacere a unor nevoi psihice. Freud, notează Palmer, identifică trei astfel de necesități: încheierea unui pact cu forțele amenințătoare ale naturii, obținerea unui acord cu instinctele şi satisfacerea nostalgiei universal umane după figura tatălui. Umanizând natura şi zeificând forțele acesteia, omenirea încearcă să le controleze. Într-o primă accepțiune, rezumă M. Palmer, „religia este o metodă culturală primară prin care bărbații şi femeile încearcă să-şi trateze suferința şi neputința trăite de ei în relația cu lumea exterioară" (Palmer, 1999, p. 60). Religia se constituie, apoi, în răspuns la suferința creată de antagonismul dintre civilizație şi instincte. Freud numeşte între acestea din urmă incestul, canibalismul şi dorința de a ucide.

În *Angoasă în civilizație* accentul cade pe agresivitatea instinctuală a omului şi pe modalitatea prin care civilizația încearcă limitarea acesteia. Prima dintre aceste modalități este introducerea justiției. Cea de-a doua, în mai mare măsură eficientă, este crearea conştiinței morale. „Supra-Eul tratează Eul aşa cum un tată sever tratează copilul" (Palmer, 1999, p. 65) explică Palmer ideația freudiană. Nostalgia după figura tatălui se asociază rostului religiei în apărarea civilizației contra ostilității specific umane. Puterea religiei, precizează teologul de la Oxford susținerile lui Freud, „constă în faptul că aceasta alimentează acele dorințe şi fantazări ale spiritului infantil derivate din instinctele libidinale şi agresive legate de tată. În acest sens, credința în tatăl-zeu este un duplicat al nevrozelor infantile şi, ca şi ele, provine din complexul lui Oedip" (Palmer, 1999, p. 66).

În *Moise şi monoteismul* (1939), întemeietorul psihanalizei reia tema vinovăției originare, reconstituind o altă crimă care „ar fi pentru monoteism ceea ce uciderea tatălui primordial a fost pentru totemism" (Palmer, 1999, p. 72). Apetența evreilor pentru monoteism provine din repetarea uciderii tatălui, împlinită asupra substitutului acestuia, Moise.

Analiza pe care M. Palmer o face lucrărilor freudiene referitoare la conotațiile fenomenului religios se încheie cu evidențierea analogiei explicite făcute de Sigmund Freud, în *Psihologia mulțimilor şi analiza Eului,* între dezvoltarea copilului şi dezvoltarea rasei umane. Biserica este o mulțime artificială, închegată în junii iluziei că Dumnezeu-Tatăl îi iubeşte şi protejează pe credincioşi. Această iluzie remodelează eficient şi idealist starea de lucruri din hoarda primitivă. Freud, citat de Palmer, scrie: „Atitudinea noastră față de acest proces ar trebui să se orienteze după exemplul unui educator înțelept, care nu se opune transformării în fața căreia se află, ci, dimpotrivă, caută s-o favorizeze, limitând violența irupției" (Palmer, 1999, p. 76-77).

„Contribuția cu totul deosebită a lui Freud constă, aşadar, nu în a spune că religia e o iluzie, ci în determinarea motivației acestei iluzii în istoria refulată a primei copilării. Astfel, originală nu e teoria sa generală—că religia este transmutarea dorințelor în credință, argument reducționist răsuflat—, ci mai degrabă mulțimea de dovezi aduse de Freud în sprijinul acestei teorii" apreciază M. Palmer (1999, p. 95). Teologul de la Oxford este impresionat de

modul în care Freud reuşeşte să asimileze diferitele tipuri de dovezi, din diferite zone ale cunoaşterii: antropologie, istorie, genetică, psihologie. Această stare de fapt nu-l împiedică să noteze: „Problema este că aproape întreg ansamblul de dovezi prezentate de Freud a fost, într-un fel sau altul, discreditat" (Palmer, 1999, p. 96) şi să evidenţieze cele mai semnificative critici la adresa construcţiei ideatice freudiene.

La finele acestei evidenţieri, Palmer notează : „Putem conchide spunând că Freud ne dă multe motive pentru care să nu credem în religie—între altele, caracterul ei compulsiv, de obicei asociat cu nevroticii—, dar nu ne-a dat motive pozitive care să ne arate de ce ar trebui să credem în religie şi niciodată nu a luat în considerare faptele favorabile ei" (Palmer, 1999, p. 121).

III.4.4. Semnificaţia antropologică a religiei în psihologia analitică (Sorea, 2002b; 2009d, 2015a)

„Din voia Domnului şi de dragul Domnului m-am trezit despărţit de Biserică şi de credinţa tatălui meu şi a tuturor celorlalţi, în măsura în care aceştia reprezentau religia creştină" mărturiseşte C. G. Jung (2001, p. 69). Sub semnul acestei despărţiri se aşează întreaga sa operă. Revendicat deopotrivă de credincioşi şi necredincioşi, psihologul elveţian pare a încălci cu bună ştiinţă cărările celor ce-i caută răspunsul la întrebarea despre existenţa lui Dumnezeu.

Ca realitate psihică, Dumnezeu nu poate fi experimentat în afara imaginilor psihicului. În acest caz, omul nu poate distinge impresiile venite de la Dumnezeu de impresiile venite din inconştient. Jung avertizează frecvent asupra distincţiei necesare dintre Dumnezeu şi imaginea acestuia în psihicul uman. Despre Dumnezeu psihologia nu poate discursa competent. Imaginea lui Dumnezeu, în schimb, coincide cu un conţinut particular al inconştientului, anume imaginea *Sinelui.* Această coincidenţă justifică gravitarea psihologiei analitice în câmpul religiosului. Lucrând în consens teleologic cu rosturile psihicului uman, terapia analitică pregăteşte asumarea imaginilor divine aflate în inconştientul pacientului. Religia mijloceşte comunicarea inconştientului colectiv cu conştiinţa. „Deoarece singurele puteri salutare vizibile din lumea noastră sunt aceste mari sisteme psihoterapeutice care s-au desemnat cu numele de religii şi de la care sperăm *salvarea sufletului*, este cât se poate de

firesc ca un mare număr de oameni să încerce, şi adeseori cu succes—pornind de la o înțelegere reînnoită a sensului profund al adevărurilor salutare—să se integreze într-una dintre confesiunile existente" (Jung, 1998b, p. 137) apreciază psihiatrul elvețian. De asemenea, bisericile creştine „conțin o cunoaştere aproape de nedepăşit a misterelor sufletului pe care o transmit cu ajutorul imaginilor simbolice. Iată de ce inconştientul oferă o afinitate naturală cu conținutul spiritual care este cel al Bisericii, adică, tocmai cu forma dogmatică ce datorează aspectul său disputelor dogmatice seculare atât de absurde în ochii epocilor ulterioare, şi care sunt totuşi expresia eforturilor pasionate ale multor oameni de seamă" (Jung, 1998b, p. 138). Liturghia este un mister încă viu, cu utilitate psihologică indiscutabilă. Pentru cel ce se poate deschide întâlnirii cu numinosul în actul ritual, experiența dogmatică a divinității redevine semnificativă. Utilitatea terapeutică a ritului creştin este limitată, apreciază analistul elvețian, de preluarea parțială, exclusiv pozitivă, a reprezentărilor inconştientului în figura christică. „Eu prefer, aşadar, termenul de *inconştient* ştiind perfect că aş putea vorbi la fel de bine de *Dumnezeu* şi *demon*, dacă aş dori să mă exprim mitic. Dacă mă exprim însă mitic, o fac fiind pe deplin conştient că *mana*, *demon* şi *Dumnezeu* sunt sinonime ale inconştientului, căci despre primele ştim exact la fel de mult sau de puțin ca şi despre ultimul" (Jung, 2001, p. 337) raționează nu tocmai valid din perspectivă logică Jung.

Trinitatea creştină nu formulează în modul cel mai fericit manifestările divinului şi, din acest motiv, nu este definitivă, consideră psihologul elvețian. Reprezentările mandalice moderne, lipsite de divinitatea centrală, concretizează criza generată de incompatibilitatea experimentărilor divinului cu dogma Trinității. Depăşirea crizei este condiționată, sugerează Jung, de asumarea aspectelor întunecate şi imperfecte ale inconştientului în *Sine,* ca arhetip al totalității. Terapia analitică şi religia se constituie în alternative compatibile teleologic, orientate spre această asumare. Într-o accepțiune terapeutică a religiosului şi într-un fascinant demers dialectic, Jung transformă cunoaşterea lui Dumnezeu în cunoaştere omenească de sine. Prin intermediul omului, traduce psihologul elvețian cartea biblică, în celebrul *Răspuns la Iov* (1952), Dumnezeu se cunoaşte şi se asumă deplin. Sinele are nevoie de Eu pentru a se manifesta. Succesiunea contextelor biblice marchează

etapele unui general proces de individuare. Întruparea este rezultatul cunoaşterii despre sine pe care Dumnezeu o întrezăreşte prin Iov.

Michel Cazenave (Cazenave, 1999) evidențiază accentul pus de psihologul elvețian pe dimensiunea religioasă constitutivă sufletului uman şi pe relația organică existentă între feminitatea esențială şi perceperea divinului. Citează, în acest sens, pasajul atât de drag susținătorilor religiozității discursului lui Jung dintr-un interviu consemnat pentru BBC de John Freeman, în 1959: „J.F.: Credeți astăzi în Dumnezeu? C.G.Jung: Astăzi? (O clipă de tăcere) Greu răspuns. Eu ştiu. N-am nevoie să cred. Eu ştiu" (Cazenave, 1999, p. 72).

Gerhard Adler (1957) întreprinde o riguroasă analiză a discursului lui Jung în marginea fenomenului religios, încercând să evidențieze buna credință a acestuia. „Psihologia acceptă aceste idei şi imagini ale lui Dumnezeu ca realități psihice dar nu poate interveni în problema cunoaşterii dacă ele se bazează pe o realitate absolută; această problemă e de domeniul religiei subliniază prevenitor Adler" (1957, p. 188, trad.n). Dar spiritualitatea, nederivată ca în cazul freudian dintr-un alt instinct, este la Jung funcție primordială, independentă şi autentică a psihicului, fenomenele religioase constituindu-se ca cea mai înaltă formă de manifestare a ei. Din perspectiva lui Jung, libido-ul se manifestă sub dublu aspect: în procese instinctuale şi în procese spirituale. Pentru Jung, apreciază Adler, destinul uman este indisolubil legat de conştiință şi, implicit, de religie. Religiozitatea este răspunsul complet şi esențial al omului la asumarea existenței sale trecătoare. După Jung, omul numeşte *Dumnezeu* experiența unui centru supraindividual al existenței, dădător de viață şi de moarte şi clarificator al sensului creației şi al rostului omului în lume. Experiența arhetipală a divinității detensionează relația conştientului cu inconştientul, unificând contrariile. Directă şi imediată, această experiență se impune cu evidență şi impune convingere. Necreată de om, ea survine dintr-un strat profund al existenței psihice a acestuia. Jung, evidențiază Adler, a numit acest fapt psihic *Sine.* Toate experiențele determinate ale divinității (ca Iehova, Christos, Buddha) sunt, din perspectiva psihologiei analitice, experiențe ale Sinelui ca totalitate psihică şi uniune a contrariilor. *Arhetip* în accepțiunea psihologului elvețian, comentează Adler, conotează tipar, amprentă sau imagine. Psihologia analitică nu poate indica

originea arhetipurilor, după cum nu indică nici originea psihicului. În sufletul omului este gravată indestructibil imaginea arhetipală a lui Dumnezeu. Psihologia, fără a emite judecăți ontice, poate cel mult să admită posibilitatea corespondenței imaginii lui Dumnezeu în noi cu realitatea transcendentă. Din perspectivă psihologică, mitul este revelație a sufletului suprapersonal şi preconştient. Religia este ansamblu organizat şi coerent de mituri vii. Riturile sunt tentative de canalizare defensivă a energiei degajate în experimentarea divinității. Revelația, generatoare de înțelepciune, reprezintă emergența în conştient a imaginilor arhetipale, etern adevărate.

Individul poate fi satisfăcut complet sau nu într-o credință stabilită, în armonie cu un simbolism şi cu rituri determinate, subliniază Adler. Ambele cazuri presupun implicit acceptarea existenței imaginilor suprapersonale aflate în interdependență cu conştiința individuală. Pentru cei pregătiți interior, liturghia este reiterare efectivă a experimentării divinului. Pentru cei aflați în dezacord cu formulările dogmatice tradiționale ale celei din urmă, terapia analitică se poate dovedi alternativă viabilă, ar fi putut continua G. Adler. Lucrarea sa, conturând cu precizie domeniul de valabilitate al discursului lui Jung, pledează pentru compatibilitatea acestuia cu teologia, în virtutea analogiei obiectelor lor.

Scrierile lui Jung, suspectabile uneori de ambiguitate căutată, s-au constituit deopotrivă în suport al interpretării contrare.

Pentru filo-freudianul Edward Glover (1954), afirmațiile esențiale ale lui Jung în privința experienței religioase sunt tot atâtea dovezi ale ireligiozității sistemului său ideatic. Pentru Jung, subliniază Glover, religia este observare atentă şi scrupuloasă a numinosului, adică a unei existențe sau a unui efect necauzat printr-un act arbitrar al voinței umane. Inconştientul este capabil să asume o inteligență şi o voință superioare conştiinței şi acest fenomen este socotit fundamental religios. Trinitatea este, în accepțiunea psihologului elvețian, cuaternitate mutilată prin expulzarea nelegitimă a diavolului. Din perspectivă analitică, evidențiază Glover, nu este important dacă Dumnezeu este energie sau energia este Dumnezeu. Imaginea arhetipală a divinității nu probează existența lui Dumnezeu, ci a arhetipului, singurul obiect legitim al discursului psihologic despre religios. *Ideea* de Dumnezeu, moştenire umană primitivă, se manifestă, subliniază

Glover spusele lui Jung, reversibil, în arhetipuri centrate pe patru, în anima, experiența numinoasă, în Sine, dogmă, diversele forme de apreciere şi elan vital. În privința *existenței* lui Dumnezeu, Jung evită afirmațiile limpezi. Eschivele lui, consideră Glover, îi sapă la temelie pretențiile de instituire ca ghid spiritual. Din perspectiva psihologiei analitice, ideea de Dumnezeu şi experiența numinoasă sunt lucruri bune, utile terapeutic. Jung nu este interesat de credința sau necredința pacientului în existența lui Dumnezeu.

Concluzionând, Edward Glover scrie „departe de a fi religios, sistemul lui Jung este fundamental ireligios. Existența reală a lui Dumnezeu nu trebuie să preocupe pe nimeni şi pe Jung cu atât mai puțin; tot ce este necesar este *experimentarea* unei atitudini pentru că aceasta *ne ajută să trăim*. Dacă Jung şi-ar fi expus sistemul în Evul Mediu care-i este atât de drag prin raporturile sale cu alchimia, ar fi murit cu siguranță pe rug" (Glover, 1954, p. 132).

Poziția lui Glover este asemănătoare celei a lui Michael Palmer (Palmer, 1999). Acesta din urmă aproape preferă discursului pseudo-religios al lui Jung onestul ateism freudian. Pentru Jung, arată Palmer, accepțiunea lui Freud asupra Universului, materialistă, pozitivistă şi deterministă, este inoperantă. Ideii de Dumnezeu trebuie să i se admită realitatea psihică, evidențiabilă empiric. Teologul de la Oxford identifică cinci deosebiri semnificative existente între concepția despre religie a lui Jung şi cea a ex-mentorului său, Sigmund Freud. Prima dintre aceste deosebiri se referă la respingerea de către Jung, în virtutea teoriei sale despre libido desexualizat, a definirii freudiene a religiei ca nevroză sexuală. A doua deosebire vizează contestarea de către Jung a mecanismului refulant operațional, în accepțiunea lui Freud, în cazul nevrozei religioase. Un al treilea punct de divergență este localizat în refuzul lui Jung de a admite caracterizarea exclusiv negativă a religiei ca nevroză. Pentru Freud, nevroza, religioasă sau nu, nu are atribute pozitive. Pentru psihologul elvețian, nevroza poate fi constructivă, deblocând prin regresiune calea de acces la inconştientul colectiv, creator. A patra deosebire semnificativă se referă la negarea de către Jung a explicației freudiene exhaustiv retrospective a religiei ca nevroză. Respingerea religiei în virtutea infantilismului ei presupune ignorarea caracterului prospectiv şi a perenității ei ca parametru în procesul de creştere a psihicului uman. Cea de-a cincea deosebire, sintetică, vizează respingerea

caracterizării freudiene a fenomenelor religioase drept simbolice. Pentru Freud, simbolul este reducționist, semn al unui conținut inconştient refulat. Jung consideră simbolurile religioase manifestări ale unor conținuturi inconştiente colective, implicate în dezvoltarea prezentă şi viitoare a psihicului.

Pentru Freud, „religia este o expresie nevrotică a refulării sexuale" (Palmer, 1999, p. 163) apreciază Palmer. La Jung „Religia nu mai avea nevoie să fie percepută ca un conglomerat de refulări vinovate şi de obsesii ritualizate, ci ca o dimensiune naturală şi legitimă a activității psihice" (Palmer, 1999, p. 168). Prezența şi perenitatea imaginilor tatălui în psihicul uman este explicată de psihologul elvețian prin identificarea realității lui Dumnezeu cu cea a tatălui arhetipal. „Conceput astfel, Dumnezeu este o realitate inevitabilă şi ireductibilă, trăită de individ la nivelul cel mai profund al ființei sale" (Palmer, 1999, p. 168) notează Palmer. Acesta din urmă subliniază distincția ce trebuie făcută, în cheie aristoteliană, între forma arhetipală şi conținutul arhetipal al conceptului de Dumnezeu. Postularea formei arhetipale apriori de Dumnezeu în psihicul uman este rezultatul, consideră Palmer, unui raționament analog celui prin care Kant instituie existența lui Dumnezeu prin evidența trăirilor morale. Jung, asemeni lui Kant poate fi considerat agnostic, apreciază teologul de la Oxford. Dumnezeu, potrivit celor două discursuri, nu este rațional cognoscibil. Constituirea Lui în obiect de discurs se face sub semnul practicului. În acest context, Palmer interpretează astfel interviul deja menționat al lui Jung la BBC: „După câte înțeleg acum, aceasta nu este o confesiune de credința, deoarece a crede, aşa cum pe drept cuvânt a subliniat Jung, implică faptul că *nu sunt sigur de ceea ce cunosc*. Declarația lui Jung este mai degrabă o declarație de fapt: că un individ particular, în acest caz Jung însuşi, a întreprins o experiență psihică particulară şi că această experiență este aceea privindu-l pe *Dumnezeu dinăuntru*—trăire certă, imediată şi indiscutabilă. Tocmai această experiență certifică existența lui Dumnezeu ca realitate psihică şi care, prin urmare, face ca afirmația *Dumnezeu există* să fie adevărată pe plan psihologic. A-l *cunoaşte pe Dumnezeu* este, aşadar, a admite adevărul psihologic al acestei experiențe" (Palmer, 1999, pp. 183-184). Diferențierea formă arhetipală-conținut arhetipal aduce în preajma accepțiunii lui Jung despre Dumnezeu ideea de simbol. Palmer precizează: „cu alte

cuvinte, Dumnezeu conținut arhetipal nu poate demonstra nimic altceva decât trăirea psihică a lui Dumnezeu care generează acel conținut şi, în această măsură, este singurul subiect de cercetare psihologică" (Palmer, 1999, p. 187). De asemenea, „Conceput acum drept constelație de imagini simbolice, Dumnezeu-conținut poate, ca toate simbolurile, să degenereze în semn şi să moară. Dacă acest lucru are sau nu loc va depinde, în parte, de faptul dacă imaginea particulară de Dumnezeu folosită *exprimă* sau nu *inexprimabilul*, anume dacă are structura simbolică necesară exprimării formei arhetipale a lui Dumnezeu" (Palmer, 1999, p. 190) şi „Fără a fi simbolic, aşadar, Dumnezeu-conținut arhetipal nu poate divulga dimensiunea psihică non-personală şi colectivă pe care numai simbolurile o pot revela" (Palmer, 1999, p. 191). Forma arhetipală de Dumnezeu alege conținuturile arhetipale ale imaginii de Dumnezeu dintre semne, făcându-le simboluri, cu semnificație universală şi forță psihică. Prin intermediul conținuturilor simbolice ale ideii de Dumnezeu omului i se revelează forma arhetipală a lui Dumnezeu.

Individuația este considerată de Jung concept central al psihologiei analitice. Conturând conceptul de individuație la Jung, teologul de la Oxford aduce în discuție problema religiozității procesului individuator. Din punct de vedere al psihologului elvețian, scrie Palmer, individuația este religioasă din două motive. Primul constă în definirea ei ca proces arhetipal, orice astfel de orientare către arhetipuri fiind religioasă. Al doilea motiv este dat de imposibilitatea distingerii empirice, prin efectele lor, a Sinelui de arhetipul de Dumnezeu. Această imposibilitate nu presupune însă, şi Palmer citează câteva susțineri ale lui Jung în această privință, identitatea celor două arhetipuri. „Aniela Jaffé are dreptate să remarce aici că insondabilitatea lui Dumnezeu şi insondabilitatea Sinelui explică sinonimitatea şi nu identitatea celor două concepte" notează Palmer (1999, p. 220).

Imaginile lui Dumnezeu, produse psihice de origine inconştientă, se manifestă exclusiv prin efectul avut asupra observatorului. Validitatea imaginii depinde de experiența interioară pe care o evocă subiectului. Orice imagine, „oricât de primitivă, va fi validată în cazul în care îndeplineşte această funcție" apreciază Palmer (1999, p. 230) în marginea scrierilor lui Jung. De asemenea, imagini neutre pot dobândi la un moment dat încărcătură simbolică. În cazul în care imaginile tradiționale îşi pierd relevanța şi individul este

incapabil să le înlocuiască, redirecționându-şi aferent libido-ul, se instituie nevroza. Starea de inflație psihică, asociată acesteia, este consecința ruinării arhetipului şi a deificării compensatoare a Eului. „In acest sens, moartea lui Dumnezeu are drept corolar naşterea omului ca zeu" notează Palmer (1999, p. 233). Restabilirea semnificației autentice a vieții omului necesită, din perspectiva lui Jung, întoarcerea la imaginile arhetipale ale divinității, în consonanță cu trebuințele umane intime.

Analiza onestă şi competentă a ideilor lui C.G Jung este urmată, în lucrarea lui Palmer, de o la fel de onestă din punct de vedere ştiințific critică. Ambiguitatea este notă esențială a argumentației psihologului elvețian, în concordanță voluntar instituită cu ambiguitatea psihicului. În virtutea caracterului evaziv al discursului lui Jung, Michael Palmer care notează „Cred că bunăvoința lui Jung reprezintă o mult mai serioasă şi radicală sfidare la adresa religiei decât a fost vreodată ostilitatea lui Freud" (Palmer, 1999, p. 242), se raliază acestei accepțiuni.

Imaginile lui Dumnezeu, identificabile empiric cu imaginile Sinelui, pot fi considerate simboluri ale individuației şi indicatori ai stadiului în care se află aceasta. Validitatea lor arhetipală le conferă religiozitate. Din perspectiva lui Jung, apreciază Palmer, imaginea lui Christos este religioasă deoarece este un simbol proeminent al individuației. Distingând eretic între Christos al istoriei şi Christos al trăirii psihice, psihologul elvețian sugerează că „nu figura lui Iisus din Nazaret este aceea care face să fie semnificativă icoana lui biblică, ci mai degrabă perceperea faptului că această icoană are conținut arhetipal" (Durand, 1999, p. 269). Sintetizând obiecțiile câtorva dintre criticii lui Jung, Palmer evidențiază faptul că „în încercarea de a-l face pe Iisus cel istoric contemporan, prin asimilarea lui cu existența noastră psihică, Jung a reiterat erezia gnosticilor, care îl echivalau pe Christos cu esența divină latentă din sufletul uman" (Palmer, 1999, p. 271). Procesul de individuație poate fi apreciat ca religios, sub rezerva tautologicului, în măsura minimă în care orice imagine activă a Sinelui este religioasă. Acuzația de psihologism, în fapt de reducere a lui Dumnezeu la o trăire subiectivă, este facil ataşabilă ideației lui Jung. Palmer scrie „Jung este mult mai interesant decât s-ar crede şi, în realitate, aşa cum am văzut în repetate rânduri, el face mari eforturi de a preîntâmpina această acuzație; distincția fundamentală

pe care o face între forma arhetipală a lui Dumnezeu şi conținuturile arhetipale ale ideii de Dumnezeu este destinată, la urma urmei, în mod expres acestui scop. Psihologismul lui Jung decurge, aşadar, nu din faptul că nu reuşeşte să înțeleagă această critică, ci din eşecul propriei sale argumentări în a-i da curs" (Palmer, 1999, p. 277). Radicalizarea imanenței lui Dumnezeu, ca realitate psihică, sărăceşte conceptul acestuia de notele-i distincte şi definitorii.

„Mulți vor privi lucrul acesta ca pe un preț prea mare de plătit; dar poate că este inevitabilul cost al disprețuirii tuturor problemelor adevărului metafizic, în favoarea adevărului psihologic" conchide Michael Palmer (1999, p. 278). Critica întreprinsă de el sistemului ideatic al lui Jung este elegantă şi subtilă. Concluzia teologului de la Oxford nu diferă însă de concluzia mai puțin măsuratului Glover: discursul lui C.G. Jung nu este religios.

Dar religia, asemeni celorlalte dimensiuni ale raportării omului la lume, este tributară timpului său. Despre un alt fel de religiozitate, dacă nu de religie, vorbeşte explicit Jung.

III.4.5. Semnificaţia paradigmatică a raportărilor la religie

Sigmund Freud se mărturiseşte ateu, sexualizând în fapt religia. Carl Gustav Jung se consideră credincios şi aruncă îndoieli asupra credinței necondiționate în chiar existența lui Dumnezeu, pe care îl asumă fenomenologic mai degrabă în trăsăturile Lui vetero-testamentare. Fiecare dintre cele două discursuri se aşează în dezacord cu confesiunea nativă, naturală, a autorilor lor, manifestându-se ca mişcări de recul. Paradoxal, fiecare dintre aceste discursuri se desfăşoară în limbaje ce-şi păstrează specificul confesional împletit în caracteristici ale propriei naţii. Pentru Freud, frământările lumii sunt reductibile la numitorul comun al problematici sexuale. Jung, susține Jean-Pierre Chartier (1998), propovăduieşte, aşa cum se pricep mai bine elvețienii. Din perspectiva psihanalizei freudiene, religia este nevroză colectivă şi atitudinea religioasă este semn al perenei relații conflictual parentale. La Jung religiozitatea este impuls omenesc esențial şi originar, nevroza este consecință a pierderii credinței şi vindecarea presupune reasumarea unor conținuturi psihice religios semnificative.

Fiecare dintre cele două demersuri răspunde unei crize în dezvoltarea umanității. La începutul secolului XX sexualitatea, păstrată în camera din spate a apartamentelor, învăluită în

pudoare şi eventual dezgust, se constituie în sursă pertinentă de dezechilibru. Către mijlocul aceluiaşi secol, în oarecare măsură sub chiar semnul interpretărilor lui Freud, problematica sexuală se dezvăluie ca particularizare a unei crize mai adânci. Omul contemporan l-a pierdut pe Dumnezeu, afirmă Jung, în deplină consonanță cu vocile existențialiste din filosofia epocii. Terapia analitică propune o modalitate de recuperare a acestei pierderi, contestabilă din perspectivă teologică, dar posibil operațională în condiții concrete de criză.

III.4.6. Dimensiuni paradigmatice ale gândirii lui C. G. Jung

Schimbarea de paradigmă produsă în fizică, adică în disciplina model din punct de vedere epistemologic, a impus transformări în câmpul epistemologic al disciplinelor socioumanului. Ecourile în sociouman ale acestei mutații paradigmatice îndreptățesc considerarea mecanicii cuantic-relativiste drept mai mult decât paradigmă nouă a unei discipline determinate. Ea este expresia unei noi *episteme*, în sensul pe care Michel Foucault îl conferă termenului. Pentru Foucault, epistema reprezintă sistemul determinat şi determinant de concepte şi valori ce configurează modul uman de a fi şi a înțelege lucrurile într-o anumită epocă. Individul este constrâns să evolueze cultural între granițele epistemei epocii sale (Chiriță, 2006).

Conceptul ce pare a acoperi conotativ cel mai bine noua paradigmă a fizicii şi prelungirile ei epistemice este cel de *cauzalitate globală*. Cel mai potrivit însemn al acestei noi episteme, succesive celei moderne, socotită de Foucault a triedrului, este tot renascentista sferă. Revalorizarea acesteia ca însemn este justificabilă în preajma unui demers hermeneutic. Discursurile de recuperare restaurativă a cunoaşterii simbolice şi a raționalității semnificante desfăşurate la mijlocul secolului XX se aşează firesc în această epistemă.

Conceptul de *cauzalitate globală* subsumează conotativ orientarea teleologică, posibilitatea unei cunoaşteri holiste, o alcătuire unitară a lumii, cu legături de tip rețea între lucrurile acesteia, şi sincronicități.

Psihologia analitică jungiană este expresia psihologică paradigmatică a epistemei cauzalității globale. Articulările ei conceptuale concordă cu trăsăturile definitorii ale epistemei şi pot furniza, cu statut de teorie-cadru, suport investigativ în câmpul cunoaşterii umanului.

Concordanța articulărilor conceptuale ale gândirii lui Jung cu trăsăturile definitorii ale epistemei contemporane este evidențiabilă la nivelul acordului acestei gândiri pe de o parte cu fizica secolului XX şi pe de altă parte cu orientările de larg interes la nivelul manifestărilor culturale de masă. Acordul ideației jungiene cu noua paradigmă a fizicii se dezvăluie direct, în interesul lui Jung pentru sincronicități, şi indirect, în recuperările epistemologice pe care gândirea lui Jung le îngăduie în orizontul noii paradigme a fizicii. Acordul cu orientările de larg interes cultural este sugerat, între altele, de succesul la public al poveştilor individuatoare ale lui Paulo Coelho. Operaționalizarea conceptului de *individuație* după dimensiunile unei formulări paradigmatice de felul *Psihicul uman este orientat teleologic spre individuație, care înseamnă integrarea dimensiunilor inconştiente ale psihicului în conştiință, presupune confruntarea cu arhetipurile şi îi asigură individului armonia cu întregul lumii* furnizează un instrument de interpretare în cheie funcționalistă a producțiilor culturale de felul ritualurilor, obiceiurilor ori basmelor. Mai mult, furnizează posibile soluții la probleme acute ale procesului educațional contemporan.

Gândirea lui Jung îşi dezvăluie astfel statutul paradigmatic acordându-se la caracteristicile fizicii contemporane, constituindu-se în suport pentru investigarea umanului şi în miez al unor poveşti de succes despre realizarea dezirabilă de sine. Ea este convergentă cu alte poziționări teoretice în semnalizarea noului trend paradigmatic.

III.5. Convergenţe ideatice

III.5.1. Transdisciplinaritatea ca Weltanschauung (Sorea, 2004c)

Cercetările ştiințifice contemporane se aşează sub semnul necesității de asumare a unei realități complexe, ce îşi dezvăluie continuu dimensiuni şi trăsături noi. Reprezentarea lumii în *paradigmă cuantică* marginalizează simplitatea, forțând pătrunderea *discontinuităților, indeterminismului* şi a *cauzalității globale* în câmpul explicațiilor ştiințifice, ca alternativă la cauzalitatea locală, clasică.

O realitate complexă cere o abordare multidirecțională. Apariția şi dezvoltarea disciplinelor ştiințifice de înaltă specializare favorizează crearea unor corelații disciplinare subtile şi eficiente în investigarea realului. Îngustarea câmpului de cercetare specifică potențează abordările corelative. Acestea pot fi, arată Basarab Nicolescu (1999) în *Transdisciplinaritatea* (1996), pluridisciplinare, interdisciplinare sau transdisciplinare. O abordare *pluridisciplinară* vizează investigarea

obiectului de studiu propriu unei discipline prin intermediul instrumentelor şi cunoştinţelor din mai multe alte discipline, simultan. Abordarea pluridisciplinară adânceşte cunoaşterea obiectului. Cunoaşterea astfel dobândită îmbogăţeşte exclusiv disciplina al cărei obiect de studiu a fost investigat. Finalitatea demersului pluridisciplinar estea unidisciplinară. O abordare *interdisciplinară* vizează transferul metodelor de investigare dintr-o disciplină în alta. Basarab Nicolescu (1999) indică trei grade ale interdisciplinarităţii. La gradul *aplicativ* al interdisciplinarităţii utilizarea metodelor specifice unei discipline înalt teoretice într-o disciplină factuală generează aplicaţii utile în cea din urmă. La gradul *epistemologic* al interdisciplinarităţii cercetarea cunoştinţelor teoretice dintr-o disciplină cu metodele specifice altei discipline conturează particularităţile epistemologice ale disciplinei cercetate. La gradul *generator de noi discipline* al interdisciplinarităţii utilizarea metodelor unei discipline în altă disciplină are drept rezultat apariţia unei discipline noi, cu caracteristici diferite de cele ale disciplinelor ştiinţifice iniţiale implicate în demersul cognitiv. Finalitatea interdisciplinarităţii este interdisciplinară.

O abordare *transdisciplinară* vizează cercetarea a ceea ce se află simultan în, între şi dincolo de disciplinele ştiinţifice (Nicolescu, 1999). Finalitatea transdisciplinarităţii este înţelegerea lumii prezente. Transdisciplinaritatea presupune unitatea cunoaşterii, ca substrat al complexităţii lumii. Transdisciplinaritatea este complementară cercetării disciplinare, pluridisciplinarităţii şi interdisciplinarităţii.

Basarab Nicolescu (1999) indică transdisciplinaritatea drept modalitatea adecvată de raportare la realitatea complexă descrisă de fizica cuantică şi de teoria relativităţii. Transdisciplinaritatea are trei principii susţinătoare: existenţa unei realităţi cu mai multe niveluri, logica terţului inclus, ca alternativă la logica aristoteliană clasică şi, respectiv, complexitatea fenomenelor lumii. Lumea cuantică se află într-o perpetuă transformare. La acest nivel, totul este vibraţie şi potenţialitate. Orice furnizare de energie înseamnă actualizare a potenţelor. Transdisciplinaritatea operează cu conceptul unei naturi vii. Aceasta poate fi studiată ştiinţific, dar nu poate fi concepută decât în relaţie cu fiinţa umană. Trăsăturile ei se pliază pe demersurile cercetătorului, pe instrumentele şi pe ipotezele lui de lucru.

Basarab Nicolescu indică drept trăsături fundamentale ale transdisciplinarităţii: rigoarea, deschiderea şi toleranţa.

Transdisciplinaritatea este *riguroasă* întrucât procesează toate datele cunoscute referitoare la o situație determinată. Este *deschisă* întrucât acceptă necunoscutul, neașteptatul și imprevizibilul. Transdisciplinaritatea este *tolerantă* întrucât recunoaște existența adevărurilor contrare principiilor ei fundamentale.

Transdisciplinaritatea este știință și virtuozitate a descoperirii punților între discipline. Modalitățile relaționare existente între aceastea pot fi extrapolate la nivelul întâlnirilor între culturi distincte (Nicolescu, 1999). Creșterii dezirabile a cunoașterii în abordările disciplinare corelative îi corespunde o mai bună așezare a individului în mediul său cultural. Pluriculturalitatea, ca interpretare a unei culturi de către alta, determină desluşirea mai bună a chipului propriei culturi. Interculturalitatea, ca impulsionare a unei culturi de către alta, revelează potențele ascunse ale culturii proprii. Transculturalitatea, ca traducere a unei culturi în alta, în virtutea sensului lor comun, determină deschiderea tuturor culturilor către ceea ce le străbate, lucrându-le. În perspectivă transdisciplinară, nicio cultură nu este loc central privilegiat și ființele umane sunt asemănătoare dincolo de diferențierile concrete.

Transdisciplinarității i se asociază un umanism ce deschide pentru fiecare ființă umană calea deplinei dezvoltări culturale și spirituale. Din acest motiv, transdisciplinaritatea conotează speranță.

Fizica clasică operează în interiorul unei paradigme a simplității. Această paradigmă admite existența cauzalității locale și determinismul, impunând obiectivitatea drept cerință a adevărului. Fizica clasică este o fizică a continuității. Realitatea pe care o descrie aceasta are un singur nivel. Un nivel de realitate se defineşte drept ansamblu de sisteme invariant la acțiunea legilor generale (Nicolescu, 1999). Prin mecanica cuantică pătrunde în fizică *discontinuitatea*. Energiei i se recunoaşte structura discretă. Locul cauzalității locale este luat de *cauzalitatea globală*. Acest nou tip de cauzalitate admite inseparabilitatea particulelor cuantice, lărgind astfel câmpul realului. Determinismul este înlocuit în paradigma cuantică de un *indeterminism* constitutiv, fundamental. Rezultatele investigațiilor la nivel microfizic nu sunt independente de observator și de instrumentele de investigare ale acestuia. Recunoașterea structurii macrofizice ca diferită de structura cuantică a corpurilor reprezintă o admitere implicită a existenței mai multor niveluri de realitate. Între legile și conceptele fundamentale ale nivelurilor distincte ale realității

există o relație de opoziție. Fizica cuantică este o fizică a discontinuității. Această discontinuitate este legată în mod necesar de complexitatea aparatului matematic şi a experimentelor.

O realitate cu mai multe niveluri cere o logică nouă ca instrument de investigare. Basarab Nicolescu identifică în *logica terțului inclus*, edificată de St. Lupasco, acest instrument. Logica elaborată de St. Lupasco este formalizabilă, multivalentă şi non-contradictorie. Triada de terț inclus pe care se bazează este diferită de triada hegeliană teză-antiteză-sinteză. Triada hegeliană exploatează succesiunea elementelor ei componente. Triada lui St. Lupasco se construieşte simultan în două niveluri distincte ale realității. Elementele contradictorii la un prim nivel se regăsesc reunite la nivelul învecinat. Logica aceasta a terțului inclus prin existența nivelurilor distincte ale realului nu suprimă, ci limitează aplicarea principiului terțului exclus la cazuri simple. Cercetarea realității prin intermediul logicii terțului inclus are drept consecință gnoseologică admiterea unei structuri unitare deschise, gödeliene, a ansamblului nivelurilor de realitate. Potrivit lui Kurt Gödel, un sistem de axiome suficient de bogat produce inevitabil rezultatea fie indecidabile, fie contradictorii. Logica terțului inclus face imposibilă constituirea unei teorii *complete* a nivelurilor de realitate şi a trecerii de la un nivel la altul.

Consecința ontologică a acestei imposibilități este admiterea existenței unei zone de non-rezistență la experiență, reprezentări sau descrieri, dincolo de nivelurile extreme ale realității. Această zonă reprezintă *sacrul* şi are statutul terțului inclus în triada niveluri de realitate-sacru-niveluri de percepție a realității. Sacrul asigură armonia dintre obiectul cunoaşterii şi subiectul acesteia. Împreună cu acestea, sacrul formează trei fațete ale aceleiaşi realități.

Consecința epistemologică a investigării lumii prin intermediul logicii terțului inclus este transdisciplinaritatea. Transdisciplinaritatea, ca cercetare a întregului ce se manifestă în, între şi dincolo de orice disciplină ştiințifică este însă mai mult decât o modalitate epistemologică fericită de receptare a complexității naturii. Transdisciplinaritatea poate fi considerată paradigma *noii filosofii a naturii*. Noua filosofie a naturii reprezintă un curent filosofic centrat pe identificarea principiului unic al constituirii şi funcționării lumii, în acord cu rezultatele cercetărilor ştiințifice contemporane. Acest principiu este de natura unei legi de evoluție. Transdisciplinaritatea este teoria cadru ce face posibile diferitele abordări teoretice ale lumii.

Basarab Nicolescu exploatează explicit concepția lui St. Lupasco şi se acordează implicit la reprezentarea lui David Bohm (1995) despre lume.

În mecanica cuantică obiectivitatea se manifestă subtil, în funcție de nivelul de realitate cercetat. Granița dintre real şi imaginar dispare. Realul este o cută a imaginarului şi imaginarul este o cută a realului, arată B. Nicolescu, conturând o reprezentare apropiată de teoria lui Bohm despre ordinea înfăşurată a lumii.

III.5.2. Deschideri epistemologice spre o cunoaştere totalizatoare

În cultura occidentală, arată Durand în *Imaginarul. Eseu despre ştiințele şi filosofia imaginii* (1994), se împletesc două atitudini opuse referitoare la imaginar. Iconoclasmul puternic şi continuu este secondat de sporadice valorizări ale rolului cognitiv al imaginii. Autorul adaugă celor trei paliere ale iconoclasmului evidențiate în *Imaginația simbolică* încă unul. Succesiunea palierelor indică o agravare a acestuia. Cel de-al patrulea palier, cel al pozitivismului, este caracterizat de devalorizarea desăvârşită a gândirii simbolice şi a imaginarului. Au existat rezistențe la lenta eroziune a rolului celui din urmă în istoria culturii occidentale, arată Durand. Platon ştia că există adevăruri antinomice revelabile prin mituri. În sec. VIII d.Ch. Ioan Damaschinul statornicea puterea icoanei de a trimite dincolo de lumea aceasta, prin Iisus ca prototip al ei. Sf. Francisc de Assisi pregătea Renaşterea aducând natura creată în reprezentări. Contrareforma este considerată de Durand rezistență la orientarea iconoclastă prin figurarea Sf. Familii şi a sfinților, iar romantismul este considerat reacție de apărare a imaginarului față de raționalism şi pozitivism.

Sec. XX înregistrează, arată Durand, revalorizarea imaginarului în perimetrul disciplinelor socioumanului. Freud evidenția deja, chiar operând reducționist, rolul de cheie de acces în zonele de refulări psihice pe care-l deține imaginea. Jung o aşează pe aceasta în miezul procesului individuator, conferindu-i virtuți terapeutice. Dar revalorizarea imaginarului aduce gândirea occidentală în vecinătatea imediată a gândirii sălbatice. Claude Levi-Strauss e categoric: oamenii au gândit totdeauna la fel de bine şi în orice om subzistă modul sălbatic de aşezare în lume. Toate manifestările religioase sunt dovezi ale facultății de simbolizare a speciei. Țesătura trans-istorică a religiozității este alcătuită, potrivit lui Eliade, din imagini simbolice

legate în mituri şi rituri. Imaginarul operează, arată Durand, într-un timp specific şi într-o întindere figurativă, deschizând, prin relativitate, posibilitatea enantiodromiei.

Dar logica aparte a imaginarului se apropie straniu de logica fizicii contemporane. Adică de continuum spațio-temporal, reversibilitate, complementaritate, antagonism simetric şi incertitudine.

În prefața din 2000 a celei de-a X-a ediție a lucrării *Structurile antropologice ale imaginarului* (1960), Gilbert Durand îşi acordează cercetările referitoare la imaginar la susținerile teoretice sau metateoretice ale fizicii contemporane. David Bohm, pornind de la realitatea specifică a interacțiunilor cuantice, a construit un model al realului ca plenitudine înfăşurată. Este un model al lumii unice, în care procesul jungian de individuație poate exploata eficient sincronicități. *Themata* sunt, potrivit fizicianului Gerard Holton, climate imaginare specifice unui moment sau unei personalități determinate. *Thema* fizicii sec. XX este centrată pe acțiune, nu pe obiect (Durand, 2000). În sociologie, Pitirim Sorokin a conturat modul în care themata impregnează zonal sensibilitatea. Schemele identificate de Durand la nivelul imaginarului vor fi asemănătoare acestora. În filologie, Noam Chomsky a indicat existența structurii dinamice în proiectarea frazelor. Pe fondul acestor convergențe ideatice îşi construiesc discursul Gaston Bachelard, Mircea Eliade, C. G. Jung şi Henry Corbin. Cunoscuți, cu excepția primului, la întâlnirile Eranos, aceştia sunt considerați de Durand maeştri.

Discursurile lor convergente se aşează, deopotrivă cu discursul continuator al lui Durand, în preajma gnozei. Complementaritatea postulată în fizică de Niels Bohr şi contradictorialitatea dinamică propusă logicii de către Stephane Lupasco deschid epistemologic accesul spre o cunoaştere totalizatoare.

III.5.3. Basmele în procesul educaţional contemporan (Sorea, 2005b; 2010)

Ştefan Popenici, în *Pedagogia alternativă* (2001), pledează pentru o pedagogie eficient narativă şi propune exploatarea apetenței general umane pentru reprezentări ale arhetipurilor Eroului şi Mentorului în conturarea traseului educațional, ca încercare inițiatică de felul celor din basme.

Basmul este o formă narativă cu funcție inițiatică explicită în culturile arhaice. Este construit pe niveluri simbolice concentrice,

accesibile în succesivele etape ale dezvoltării psihice şi morale. Poveştile, ca modalități culturale de conectare a învățării cu imaginația prin activare psihică pe fond afectiv, reprezintă un loc comun în diversele demersuri formative.

Basmele sunt poveşti cu mare încărcătură arhetipală. Ele operează cu modele axiologice şi paradigme comportamentale social dezirabile. În lumea basmului, arată Şt. Popenici, toate lucrurile, ființele şi întâmplările sunt interconectate. Fiecare eveniment rezonează cu întregul Universului, în virtutea unui principiu al compensației. Eroul întruchipează modelul uman de creştere şi evoluție, conturat pe structura călătoriei inițiatice. Eroul îşi părăseşte locurile natale pentru a repune lumea în ordine. Trebuie să-şi aleagă însoțitorii şi armele, are de înfruntat pericole şi inamici, este riguros încercat şi se întoarce cu bine, triumfător şi fericit, inițiat şi înțelept, acasă.

Eroul basmului românesc, Făt-Frumos, strânge laolaltă calitățile dezirabile ale umanului: armonie, înțelepciune, curaj, generozitate, echilibru, cinste, inteligență, ingeniozitate, ştiință de carte, rezistență la efort şi autosacrificiu (Popenici, 2001). Utilizarea morală a acestor calități îi asigură Eroului sprijinul naturii şi al forțelor supranaturale. Făt-Frumos reprezintă modelul uman bun, dezirabil şi posibil. Călătoria sa inițiatică relevează superioritatea calităților umane însumate asupra defectelor speciei şi faptul că încercările pot fi depăşite din interiorul unui comportament moral. Făt-Frumos evoluează în contrasensul curentului egoist-individualist, semnalând beneficiile colaborărilor de tot felul.

Dintre acestea, relația Eroului cu Mentorul este cea mai semnificativă. Arhetipul Mentorului îmbracă în basme forme ce indică dimensiunea inițiatică a identificării lui. Geniul şi valoarea nu sunt spectaculoase, se pot ascunde în spatele unor aparențe descumpănitoare prin anost sau dezagreabil. Descoperirea lor deschide porțile Celuilalt Tărâm. Mentorul este un inițiat, înțelept şi cunoscător al tainelor lumii. Este un sfătuitor dezinteresat care îndrumă, nu impune călătoria Eroului. Pentru acesta din urmă, Mentorul este model de urmat, prieten, călăuză, magician, consilier, maestru şi susținător (Popenici, 2001).

Pe această structură argumentativă, opțiunea lui Ştefan Popenici pentru o pedagogie a imaginarului narativ este justificată. Utilitatea educațională a reprezentărilor arhetipale din basm se dezvăluie pe două niveluri.

La un prim nivel, basmul funcționează ca text inițiatic a cărui forță vine din încărcătura afectivă a arhetipului Eroului. Călătoria Eroului devine model comportamental în virtutea mecanismului imitativ. Copiii copiază şi valorizează etic ceea ce îi impresionează. În acest context, grija pentru construirea unei lumi infantile de basm devine răspuns pertinent la întrebarea referitoare la valorile dezirabile implicate în procesul formativ. Copiii devin eroii din basmele copilăriei lor.

La un al doilea nivel, în prelungirea celui dintâi, structurarea inițiatică a basmului poate fi utilizată pentru reactivarea afectivă a traseului educațional. Asumarea eroică a statutului de învățăcel şi a relației cu profesorul-Mentor îmbunătățeşte performanțele învățării.

Dinspre basm şi utilitatea lui educațională ar putea veni o soluție privind ieşirea procesului didactic din impasul pe care toată lumea îl constată, fără a-l gestiona. Educația se aşează în contemporaneitate sub semnul unui utilitarism superficial, consideră Popenici. Cultura didactică e apreciată după rezultate rapid cuantificabile, această situație determinând scăderea performanțelor şcolii. Din teamă de acuzații de manipulare, şcoala îşi refuză rolul tradițional de implementator de valori, optând pentru neimplicare. În contextul în care orice tentativă de prezentare şi transmitere educațională a valorilor poate fi considerată atentat la libertatea individului, această opțiune e justificabilă politic, dar nefolositoare. Odată cu neutralizarea axiologică a informațiilor transmise didactic şi cu deconstruirea programatică a modelelor, şcoala îşi periclitează chiar rolul educativ. Nefolosind nevoia umană de imaginar, îşi refuză un instrument performant şi deschide, în acelaşi timp, calea utilizării acestuia de către alte surse de informare, pentru care aspectul educațional nu se aşează în centrul de interes.

Basmele sunt interactive. Ele sugerează, nu impun modele şi invită, fără a obliga. Produc rezonanțe afective şi captează atenția, au caracter performativ şi conturează un parcurs inițiatic complex, integrând elemente de ordin estetic, axiologic şi epistemologic. Toate aceste trăsături fac din basm suportul unui model educațional în alternativă la ineficientul model actual. Popenici propune organizarea şi desfăşurarea procesului curricular în termenii călătoriei inițiatice a Eroului, pattern al dezvoltării umane.

III.6. Concordanţa articulărilor conceptuale ale gândirii lui Jung cu trăsăturile definitorii ale fizicii contemporane

III.6.1. Interesul lui Jung pentru sincronicităţi (Sorea, 2015b)

Procesul individuator nu se declanşează cu necesitate pentru fiecare individ. Numai unii dintre oameni îşi împlinesc menirea, ascultând chemările inconştientului. Evenimentele sincronistice sunt moduri privilegiate de semnalare a acestui proces, consideră Jung.

În zona imaginilor arhetipale timpul se relativizează. Mai în profunzime, zona arhetipurilor psihicului se află în afara timpului. Impactul atemporalității lumii arhetipale asupra psihicului subiectiv temporar este perceput ca fenomen acauzal. Jung numeşte *fenomen sincronistic* coincidența cu sens înregistrată între evenimentele interioare psihice şi evenimentele exterioare, reale şi concrete, trecute, prezente sau viitoare, între cele două serii de evenimente neexistând o legătură de tip cauzal, determinist (Minulescu, 2001).

Fenomenele sincronistice apar cel mai frecvent atunci când constelează un arhetip. Acestor fenomene li se asociază stări emoționale puternice. Ele pot semnala maladii ale psihicului şi anticipează direcțiile de dezvoltare a personalității individului. Prin intermediul sincronicității inconştientul îi dă acestuia o şansă, comunicându-i semnificații pe care logic nu le poate accesa (Jung, 2001). Dacă un fenomen interior nu este conştientizat, el i se prezintă din exterior individului ca eveniment al destinului (Jung, 1998b). Când un conținut inconştient e transferat în conştient, manifestarea sa sincronă încetează. În sens opus, prin transpunerea subiectului în stare inconştientă pot fi provocate fenomene sincronice.

Admiterea existenței unor complexe de întâmplări paralele nelegate cauzal cere o accepțiune a lumii diferită de cea aflată la îndemâna occidentalilor. Această accepțiune este în schimb în acord cu *I Jing*, *Cartea Schimbărilor* (Stevens, 1996). Tratatul chinezesc din sec. XII î.Ch. conturează o realitate în care tot ce se întâmplă se leagă de orice alt lucru produs concomitent. Timpul este un continuum ce îngăduie desfăşurări paralele şi psihicul se inserează în continuum-ul spațio-temporal. Această accepțiune este în mod spectaculos în acord cu paradigma impusă în fizica sec. XX. Jung a susținut în 1951, la a XX-a sesiune Eranos, prelegerea *Despre sincronicitate*. A elaborat apoi, împreună cu Wolfgang Pauli, o lucrare intitulată *Explicarea naturii şi psihicului. Sincronicitatea ca principiu al unor contexte acauzale*. Potrivit

lor, sincronicitatea nu e mai misterioasă ori mai tainică decât discontinuitatea din fizică.

Amploarea, exactitatea şi frecvența coincidențelor sunt legate invers proporțional de probabilitatea producerii acestor coincidențe. În zona din proximitatea inimaginabilului, apariția coincidențelor nu mai poate fi pusă pe seama hazardului, impunându-se ca modalitate de ordonare a evenimentelor. Principiul sincronicității contrazice concepția ştiințifică a modernității despre cauzalitate. Evidențierea lui este asociată identificării de către Jung a unor fenomene psihice paralele ce nu se puteau raporta direct cauzal unele la altele. Aceste fenomene au impus acceptarea timpului cu statut de continuum concret ce conține condițiile manifestărilor simultane şi ale paralelismelor psihice (Wehr, 1999).

Jung a intuit existența unei ordini arhetipale acauzale, aflată la originea fenomenelor psihice şi responsabilă de caracterul semnificativ al coincidenței dintre evenimentul fizic şi cel mental asociat lui (Stevens, 1996). Mai mult, fenomelele de sincronicitate pledează pentru considerarea psihicului şi materiei drept aspecte diferite ale aceluiaşi suport, aflate în permanent contact. „Anumite indicii pledează în favoarea faptului că procesele psihice sunt într-o relație energetică cu substratul lor fiziologic" (Jung, 1994b, p. 109). Manifestările psihicului sunt orientate către individuație. Această orientare este susținută sincronistic.

Capra (2004) menționează două teorii ale fizicii contemporane ce ating problema conştiinței ca aspect al Universului. Prima este teoria *bootstrap* a lui Geoffrey Chew. În interiorul acesteia, proprietățile particulelor şi interacțiunile lor derivă exclusiv din condiția coerenței. Structurile lumii materiale sunt dependente de modul în care observatorul priveşte lumea, reflectând astfel modelele mentale ale acestuia, în acord cu conceptul de ordine operațional în interconexiunile proceselor atomice.

Cea de-a doua este teoria lui David Bohm despre ordinea înfăşurată, nemanifestă a lumii. Pentru Bohm, gândirea şi materia sunt proiecții ce se cuprind reciproc ale unei realități superioare, nici materie nici conştiință.

Pe dimensiunea relației dintre materie şi conştiință, psihologia analitică se aşează în proximitatea fizicii contemporane. Sincronicitatea, exploatând ideea coincidențelor ca legături acauzale, operează în

fapt în interiorul unui Univers unitar, cu structură de rețea de conexiuni non-locale.

Robert H. Hopcke dezvoltă în lucrarea *Nimic nu e întâmplător. Coincidențe şi destin* (1997) semnificațiile psihologice ale conceptului de *sincronicitate*.

Coincidența este definită ca un şir de evenimente ce se petrec într-un interval foarte scurt de timp şi sunt din întâmplare legate unele de altele printr-un anumit tip de similarități. Dar, arată, Hopche, definiția nu marchează caracterul neobişnuit al şirului de evenimente simultane extraordinare aflate în relație. Coincidențele sunt întâmplări extraordinare.

Există un tip de coincidențe ce diferă de simpla coincidență întrucât poartă cu sine o semnificație. O stare lăuntrică, afectivă, este reflectată în cazul lor de evenimente exterioare accidentale. Aceste lucruri li se întâmplă şi occidentalilor sceptici, puțin dispuşi să crediteze o reprezentare sincronistică a lumii. Coincidențele de felul acesta sunt importante întrucât marchează semnificativ viețile celor implicați. În cazul lor se dezvăluie caracterul de poveste închegată al fiecărei vieți, dimensiunea ei teleologică. Hopcke consideră că „viața fiecăruia dintre noi este o poveste şi că evenimentele sincronistice ne atrag atenția asupra structurii poveştii, asupra *romanului* pe care-l trăim" (2002, p. 19).

Nu toate coincidențele sunt sincronicități. Aceeaşi întâmplare, lipsită de orice importanță pentru unul dintre participanți, poate fi eveniment sincronistic pentru altul. Semnificația subiectivă a întâmplării este cea care leagă starea lăuntrică de manifestarea exterioară obiectivă. Potrivit lui Jung, evenimentele sincronistice au trei caracteristici: sunt acauzale, implică o trăire afectivă profundă şi au totdeauna o natură simbolică. Hopcke adaugă acestor caracteristici încă una: evenimentele sincronice se petrec în momentele schimbărilor importante din viața individului.

Conceptul de sincronicitate erodează modalitatea specific occidentală de raportare cauzală la lume. Această modalitate întreține sentimentul puterii asupra mediului înconjurător şi orgoliul celui ce crede că-şi controlează destinul. Ea nu este singurul mod de raportare la lume, semnalează Hopcke. Pentru orientali, acțiunile individuale sunt părți ale unei rețele de interconexiuni subiective.

Admiterea existenței legăturilor acauzale între evenimente implică însă ideea de continuitate între lumea fizică şi psihic. Distincția

exterior/ interior îşi pierde astfel relevanța. Lumea se dezvăluie ca unitară.

Evenimentele sincronistice sunt numinoase, considera Jung, utilizând termenul *numinos* cu înțelesul conferit lui de Rudolf Otto. „Simțirea intensă ce însoțeşte evenimentele sincronistice este poate particularitatea lor cea mai frapantă" arată Hopcke (2002, p. 38). Aceste evenimente sunt totdeauna încărcate emoțional. Sincronicitatea repune în drepturi sentimentele, acordându-le cel puțin atâta importanță câtă au gândurile individului. Dimensiunea emoțională maschează adesea caracterul necesar simbolic al coincidențelor semnificative. Trăirea semnificației pe care se bazează coincidențele evidențiază, arată Hopcke „un adevăr important: viețile noastre sunt rânduite conştient şi inconştient, asemenea poveştilor şi au, la fel ca ele, coerență, direcție, rațiune de a fi şi frumusețe" (2002, p. 55).

III.6.2. Recuperări epistemologice în orizontul noii paradigme a fizicii

Simpatia lui Jung pentru conceptul de sincronicitate nu este singura legătură între psihologia analitică şi fizica relativist-cuantică. Michael Palmer (Palmer, 1999) obiectează pertinent la câteva dintre articulările logice şi epistemologice ale gândirii lui Jung. Fiecare dintre aceste obiecții poate fi respinsă prin evaluarea ei nu în câmpul cunoaşterii cartesiene moderne, ci în câmpul cognitiv configurat de noua fizică.

Una dintre obiecțiile lui Palmer vizează inferarea inductivă incorectă de la constatarea trăirilor arhetipale la existența arhetipurilor, adică de la nivel experimental, empiric, la nivel teoretic, metafizic. Teoria lui D. Bohm (1995) despre plenitudinea lumii ce se desfăşoară sau se înfăşoară pe niveluri distincte ale realului îngăduie însă respingerea obiecției lui Palmer. Arhetipurile, situate într-un nivel, ar putea fi considerate parametrii ascunşi ai trăirilor arhetipale în nivelul învecinat. Teoria lui Bohm permite legarea premiselor dintr-un nivel al realului de concluzia evidențiabilă în alt nivel. În acest context, şi-ar putea pierde din însemnătate şi criticile tradiționale aduse teoriei pragmatice a adevărului, în virtutea amestecului pe care aceasta îl întreține între teoretic şi practic. Teoria lui Bohm îngăduie, în plus, continuitatea, dragă lui Jung, dintre spirit şi materie. Mai îngăduie şi extinderea granițelor psihicului dincolo de conştiință, într-o reprezentare a acordării acestuia la structura Universului.

Reprezentarea lumii configurată de Bohm admite, de asemenea, caracterul deschis al psihologiei analitice. Inconştientul este nemărginit, dimensiunile lui personală şi colectivă neepuizându-l.

Altă obiecție a lui Palmer vizează caracterul evident circular al argumentației desfăşurate de Jung care validează prin psihic ceea ce provine din psihic. Obiecția trimite la semnificația epistemologică a relațiilor de nedeterminare ale lui W. Heisenberg (1977). În măsurătorile sale la nivel subatomic, cercetătorul nu mai accesează realul aşa cum este acesta ci aşa cum acesta este afectat de măsurători. La limită, cercetătorul se măsoară pe sine, prin performanțele aparatelor sale. Demersul este, tot evident, circular. Stabilirea diagnosticului corect în terapia analitică la sfârşitul acesteia, nu în debutul ei stă sub semnul aceleiaşi circularități.

O altă obiecție vizează subiectivitatea implicită a recunoaşterii caracterului arhetipal al imaginilor, recunoaştere pentru care Jung nu furnizează criterii. Dar subiectivitatea, ca orientare perturbatoare a interesului, se alătură circularității în caracterizarea pe care Heisenberg o face situației investigative în microfizică. Mai mult, particulele există ca unde de probabilitate, manifestându-se întotdeauna acolo unde le aşteaptă cercetătorul. Ca forme fără conținut determinat, şi arhetipurile îngăduie actualizări contextual potrivite.

În sfârşit, o altă obiecție a lui Palmer, conturată în câmpul cognitiv al teologiei, semnalează caracterul gnostic, adică eretic, al sistemului ideatic jungian. Dezvoltările fizicii contemporane îngăduie însă, şi susțin o reprezentare a lumii ca *unus mundus*, în care omul se aşează firesc, în acord cu firea şi în prelungirea acesteia. Este lumea în care operează gândirea mistică orientală. Dimensiunea gnostică a gândirii lui Jung ar putea fi expresia religioasă potrivită a raportării la această lume. Eroarea de corespondență cu realul aparține, în acest caz, teologiei dogmatice.

Despre mecanica cuantică, fizicienii spun ca nu şi-a dezvăluit încă întregul potențial. Psihologia analitică, şi din acest punct de vedere asemănătoare acesteia, nu şi-a conturat, probabil, nici ea întreaga semnificație. Jung ar putea fi mult, mult mai mult decât discipolul strălucit al lui Freud.

CONCLUZII

Secolul XX revalorizează cunoaşterea simbolică şi raționalitatea semnificantă. Gilbert Durand semnalează, în acest context, o reînviere a hermetismului şi similitudini de Weltanschauung la fizicienii şi antropologii contemporani.

Fizica a fost obligată să gestioneze în prima jumătate a, de-acum, secolului trecut o schimbare de paradigmă. Schimbarea s-a datorat răspunsurilor năstruşnice primite de fizicieni la întrebările cuminți adresate, la nivel microfizic, materiei. Aceasta din urmă, comportându-se straniu, a forțat schimbarea setului de întrebări, în fapt înlocuirea instrumentului de interogare. Cu instrumentele cele noi, fizicienii au descoperit treptat un nivel al realului mai asemănător lumilor de basm ori extazului decât Universului cartesian, cunoscut şi aparent accesibil. La acest nivel, cauzalitatea locală, curgerea liniară a timpului, terțul exclus şi obiectivitatea cercetătorului nu mai au caracter de legi de acoperire. Noua înfățişare a realului stă sub semnul cauzalității globale, al continuum-ului spațio-temporal şi al admiterii terțului. Fizicianul modifică, prin demersul de măsurare, parametrii obiectului măsurat. În fapt, nici nu prea există un astfel de obiect. Microparticulele se manifestă ca unde de probabilitate, venind magic acolo unde cercetătorul le invocă prezența. Încercând să contureze teoretic aceste noutăți, fizicienii au fost obligați să-şi îndrepte atenția către posibilitatea reprezentării lumii ca întreg unitar. Această reprezentare nu este nouă în istoria omenirii. Orientarea spre ea este în fapt reorientare, adică revalorizare a reprezentării renascentiste şi pre-renascentiste a lumii ca *unus mundus*.

Revalorizarea aproape simultană a cunoaşterii simbolice şi a reprezentărilor lumii ca întreg în disciplinele socioumane şi umaniste, cu un decalaj firesc între fizică, disciplina tare exemplară a epistemologiei şi aceste discipline mai slabe epistemologic, semnalează o schimbare de epistemă în gândirea occidentală.

Jung operează cu simboluri, îndrăznind să aducă în câmpul investigației ştiințifice articulările gândirii orientale, ale alchimiei şi

gnozei. Universul psihic conturat de el se apropie spectaculos de reprezentarea cuantic-relativistă a realului. Freud evoluează în interiorul cunoaşterii cartesiene. Între coordonatele gândirii lui şi cele ale gândirii lui Jung, cel mai important dintre discipolii săi disidenți, se conturează o ruptură pardigmatică. Dimensiunile acestei rupturi sunt evidente la nivelul raportării celor doi la religie şi religiozitate. Pentru Freud, religia este nevroză colectivă iar religiozitatea simptom al relației conflictuale cu tatăl personal. Pentru Jung, religiozitatea este trăsătură constitutiv umană, nevroza e consecință a pierderii credinței şi vindecarea presupune reasumarea unor conținuturi psihice religios semnificative. Şi psihanaliza, şi psihologia analitică răspund unor crize în evoluția umanității. Terapia freudiană vizează raportarea defectuoasă a individului la sexualitate. Terapia jungiană vizează pierderea legăturii contemporanilor cu divinitatea, ca centru ordonator.

Jung considera că psihicul uman este orientat spre individuare, adică spre autorealizare. Mai considera că procesul individuator, presupunând confruntarea cu arhetipurile, are cu necesitate un caracter religios și că în inconștientul colectiv există un arhetip al lui Dumnezeu. Dificultatea teologilor creștini de a admite religiozitatea acestei configurații ideatice s-ar putea să indice o problemă a teologilor, nu a lui Jung. Scrierile acestuia ar putea fi expresia asumării unei reprezentări a lumii care-i religioasă fără a fi creștin dogmatică. E una dintre multele, de acum, reprezentări de acest fel. Poate că ele prefigurează o schimbare de paradigmă, schimbare care să aducă un plus de prestigiu omului în relația sa cu divinul.

Jung operează avizat cu conceptul de *sincronicitate*, sugerează continuitatea dintre spirit şi materie şi asumă teoretic raționamente criticabile din perspectiva logicii clasice. Criticile aduse acestor construcții argumentative justifică suplimentar cercetarea gândirii lui în contextul unei mutații paradigmatice. Se întâmplă lucrul acesta întrucât, la o abordare critică, raționamentele dezvăluie apetența lui Jung pentru relativitate, complementaritate, plenitudine şi indeterminare, dimensiuni paradigmatice ale fizicii noi, aşa cum se lasă aceasta conturată de A. Einstein, N. Bohr, D. Bohm şi W. Heisenberg.

Sistemul ideatic jungian trebuie socotit viu şi poate fi asumat. Viabilitatea lui se bazează, oarecum paradoxal, nu pe ideile cele mai cunoscute, contestabile epistemologic şi criticate—existența inconştientului colectiv şi a arhetipurilor ce-l populează—, ci pe

reprezentarea unitară, holistă a lumii în care omul, evoluând instinctiv spre realizare de sine, se aşează firesc.

Din această perspectivă, viabilitatea sistemului ideatic jungian se dezvăluie în utilizarea formulării lui paradigmatice drept cheie de interpretare a unor producții culturale de feluri tare diferite: de la ritualuri și basme la studii etnologice, piese de teatru și romane de succes. Evidențierea acestei utilități, generoasă în deschiderile culturale pe care le îngăduie/ încurajează, depășește granițele prezentului studiu. Ea merită a fi abordată într-un demers distinct.

Manifestă inconştient la nivelul orientărilor de gust, reprezentarea aceasta a lumii ar putea fi asumată, ori reasumată, ca Weltanschauung la nivelul cunoaşterii comune. Interesul actual pentru dezvoltare durabilă poate fi interpretat în aceeaşi cheie. Jucându-se, Andrei Pleşu, în *Limba păsărilor*, notează: „Descoperirile lui Jung fac serie, pare-se, cu descoperirile epocale ale fizicienilor moderni. *Inconştientul colectiv* e o realitate la fel de importantă a cunoaşterii contemporane ca şi fisiunea nucleară. Adevăr şi efect al genialității găsim în amândouă. Dacă însă adevăruri ca acestea sunt făcute să ne salveze sau să ne ucidă, n-avem cum şti. E o alternativă dinaintea căreia rațiunea diurnă coboară pleoapa, ca şi cum ar prefera să viseze.." (Pleșu, 1994, p. 77).

BIBLIOGRAFIE

Adler, G. (1957). *Etudes de psychologie jungienne*. Geneve: Librairie de l'Universite Georg & Cie S.A.

Bauman, Z. (1992). *Hermeneutics and Social Science*. Hampshire: Gregg Revivals.

Bohm, D. (1995). *Plenitudinea lumii şi ordinea ei*. Bucureşti: Humanitas.

Bunge, M. (1984). *Ştiința şi filosofia*. Bucureşti: Ed. Politică.

Capra, F. (2004). *Momentul adevărului*. Bucureşti: Ed. Tehnică.

Capra, F. (1995). *Taofizica*. București: Ed. Tehnică.

Carotenuto, A. (2001). *Un triunghi psihanalitic*. Bucureşti: Trei.

Cassirer, E. (1994). *Eseu despre om*. Bucureşti: Humanitas.

Cazenave, M. (1999) *Jung. Experiența interioară*. Bucureşti: Humanitas.

Chartier, J.-P. (1998). *Introducere în psihanaliza lui Sigmund Freud*. București: IRI.

Chiriță, R. (2006). *10 filosofi ai secolului 20*. Braşov: Ed. Universității Transilvania.

Chodorow, J. (1997). *Jung on active imagination*. Princeton University Press.

Clarke, J.J. (1994). *Jung and Eastern Thought*. Routledge.

Codoban, A. (1996). *Sacru şi ontofanie*. Iaşi: Polirom.

Codoban, A. (2001). *Semn şi interpretare*. Cluj-Napoca: Dacia.

Coelho, P. (2002). *Alchimistul*. Bucureşti: Humanitas.

Corbett, L. (2001). *Funcția religioasă a psihicului*. Bucureşti: IRI.

Culianu, I.P. (1994). *Călătorii în lumea de dincolo*. Bucureşti: Nemira.

Culianu, I.P. (1998). *Experiențe ale extazului*. Bucureşti: Nemira.

Culianu, I.P. (1994). *Eros şi magie în Renaştere. 1484*. Bucureşti: Nemira.

Di Mascio; P. (2000). *Freud după Auschwitz. Psihanaliza culturală*. Timişoara: Amarcond.

Durand, G. (1999). *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*. Bucureşti: Nemira.

Durand, G. (2000). *Structurile antropologice ale imaginarului*. Bucureşti: Ed. Univers Enciclopedic.

Durand, G. (1998). *Figuri mitice şi chipuri ale operei*. Bucureşti: Nemira.

Edinger, E.F. (1994). *The transformation of the libido*. Los Angeles: C.G. Jung Bookstore.

Eliade, M. (1978). *Aspecte ale mitului*. Bucureşti: Univers.

Eliade, M. (1995). *De la Zalmoxis la Genghis-Han*. Bucureşti: Humanitas.

Eliade, M. (1994). *Imagini şi simboluri*. Bucureşti: Humanitas.

Eliade, M. (1991). *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, *Vol. I-III*. Bucureşti: Ed. Ştiinţifică.

Elias, B.: *The Symbol Theory*, Sage, London, 1991

Elliot, A. (coord.). (2000). *Freud 2000*. Oradea: Antet.

Epstein, J.(coord.). (1998). *Youth culture: identity in a postmodern world*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.

Filipoi, S. (1998). *Basme terapeutice*. Cluj-Napoca: Ed. Fundaţiei Culturale Forum.

Fordham, F. (1998). *Introducere în psihologia lui C. G. Jung*. Bucureşti: IRI.

Foucault, M. (1999). *Arheologia cunoaşterii*. Bucureşti: Univers.

Franz, M.-L. von. (1978). *La voie de l'individuation dans les contes de fées*. Paris: La Fontaine de Pierre.

Franz, M.-L. von. (1987). *L'interprétation des contes de fées*. Paris: Dervy-Livres.

Franz, M.-L. von. (1990). *L'ombre et le mal dans les contes de fées*. Paris: Jacqueline Renard.

Franz, M.-L. von. (1993). *La femme dans les contes de fées*. Paris: Albin Michel.

Franz, M.-L. von. (1998). *La délivrance dans les contes de fées*. Paris: Jacqueline Renard.

Franz, M.-L. von. (1999). *Les modèles archétypiques dans les contes de fées*. Paris: La Fontaine de Pierre.

Franz, M.-L. von. (2001). *Psychothérapie. L'experiénce du practicien* Paris: Dervy.

Freud, S. (1980). *Introducere în psihanaliză*. Bucureşti: Ed. Didactică şi Pedagogică.

Freud, S. (1991a). *Opere*, *vol. I*. Bucureşti: Ed. Ştiinţifică.

Freud, S. (1991b). *Trei eseuri asupra teoriei sexualităţii*. Craiova: Centrum.

Freud, S. (1992). *Dincolo de principiul plăcerii*. Bucureşti: Jurnalul Literar.
Freud, S. (1993a). *Interpretarea viselor*. Bucureşti: Ed. Ştiinţifică.
Freud, S. (1993b). *Viaţa mea şi psihanaliza*. Chişinău: Moldova.
Freud, S. (1994). *Cazul Dora*. Bucureşti: Jurnalul Literar.
Freud, S. (1995). *Două psihanalize*. Bucureşti: Trei.
Freud, S. (1996). *Psihanaliză şi artă*. Bucureşti: Trei.
Freud, S. (1998). *Psihanaliza fenomenelor oculte*. Bucureşti: Aropa.
Gavriluță, N. (1998). *Mentalități şi ritualuri magico-religioase*. Iaşi: Polirom
Glover, E. (1954). *Freud ou Jung?*. Paris: Presses Universitaires de France.
Guénon, R. (1997). *Simboluri ale ştiinţei sacre*. Bucureşti: Humanitas.
Heisenberg, W. (1977). *Paşi peste graniţe*. Bucureşti: Ed. Politică.
Hopcke, R.H. (2002). *Nimic nu e întâmplător. Coincidenţe şi destin*. Bucureşti: Humanitas.
Hillman, J. (1985). *Archetypal psychology: a brief account*. Dallas: Spring Publications Inc.
Hufnagel, E. (1981). *Introducere în hermeneutică*. Bucureşti: Univers.
Jaffé, A. (1999). *Apariţii de spirite şi semne prevestitoare*. Bucureşti: Humanitas.
Jung, C.G. (1953). *La guérison psychologique*. Genève: Librairie de l'Université.
Jung, C.G. (1980). *Essai d'exploration de l'inconscient*. Paris: Gallimard.
Jung, C.G. (1994a). *În lumea arhetipurilor*. Bucureşti: Jurnalul literar.
Jung, C.G. (1994b). *Puterea sufletului. Antologie, vol.1-IV*. Bucureşti: Anima.
Jung, C.G. (1996). *Psihologie şi alchimie*. Bucureşti: Ed. Teora.
Jung, C.G. (1997a). *Imaginea omului şi imaginea lui Dumnezeu*. Bucureşti: Teora.
Jung, C.G. (1997b). *Personalitate şi transfer*. Bucureşti: Teora.
Jung, C.G. (1997c). *Tipuri psihologice*. Bucureşti: Humanitas.
Jung, C.G. (1998a). *Analiza viselor*. Bucureşti: Aropa.
Jung, C.G. (1998b). *Psihanaliza fenomenelor religioase*. Bucureşti: Arpoa.
Jung, C.G. (1999a). *Psihanaliză şi astrologie*. Bucureşti: Taropa.
Jung, C.G. (1999b). *Simboluri ale transformării*. Bucureşti: Teora.
Jung, C.G. (2001). *Amintiri, vise, reflecţii*. Bucureşti: Humanitas.
Jung, C.G. (2003a). *Opere complete, vol. 1*. Bucureşti: Trei.

Jung, C.G. (2003b). *Opere complete, vol. 2*. Bucureşti: Trei.
Jung, C.G. (2003c). *Opere complete, vol. 17*. Bucureşti: Trei.
Jung, C.G. (2005a). *Opere complete, vol. 3*. Bucureşti: Trei.
Jung, C.G. (2005b). *Opere complete, vol. 9*. Bucureşti: Trei.
Jung, C.G. (2005c). *Opere complete, vol. 14*. Bucureşti: Trei.
Jung, C.G., Kerenyi, K. (1994). *Copilul divin. Fecioara divină*. Timişoara: Amarcond.
Kernbach, V. (1989). *Dicționar de mitologie generală*. Bucureşti: Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică.
Kuhn, Th. (1976). *Structura revoluțiilor ştiințifice*. Bucureşti: Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică.
Lupasco, S. (1982). *Logica dinamică a contradictoriului*. Bucureşti: Ed. Politică.
Lyotard, J.F. (1992). *Condiția postmodernă*. Bucureşti: Antet.
Meslin, M. (1993). *Ştiința religiilor*. Bucureşti: Humanitas.
McLynn, F. (1996). *Viața lui Jung, vol. I-II*. Bucureşti: Lider.
Michel, A. (1994). *Metanoia*. Bucureşti: Nemira.
Mihu, A. (2000). *Antropologie culturală*. Cluj-Napoca: Napoca Star.
Mihu, A. (1995). *Lucian Blaga. Miorița cultă a spiritualității româneşti*. Bucureşti: Ed. Viitorul Românesc.
Minulescu, M. (2001). *Introducere în analiza jungiană*. Bucureşti: Trei.
Mişcol, O. (2000). *Cultură şi comunicare*. Bucureşti: Oscar Print.
Nicolescu, B. (1999). *Transdisciplinaritatea*. Iaşi: Polirom.
Nietzsche, F. (1978). *De la Apollo la Faust*. Bucureşti: Meridiane.
Palmer, M. (1999). *Freud şi Jung despre religie*. Bucureşti: IRI.
Pauwels, L., Bergier, J. (1994). *Dimineața magicienilor*. Bucureşti: Nemira.
Peirce, C. S. (1990). *Semnificație şi acțiune*. Bucureşti: Humanitas.
Pleşu, A. (1994). *Limba păsărilor*. București: Humanitas.
Pleşu, A. (2002). *Minima moralia*. București: Humanitas.
Popenici, Şt. (2001). *Pedagogia alternativă*. Iaşi: Polirom.
Prigogine, I., Stengers, I. (1984). *Noua alianță*. București: Ed. Politică.
Râmbu, N. (1998). *Prelegeri de hermeneutică*. Bucureşti: Ed. Didactică şi Pedagogică.
Riviere, C. (2000). *Socio-antropologia religiilor*. Iaşi: Polirom.
Rochedieu, E. (1970). *C.G. Jung et l'individu dans le monde d'aujourd'hui*. Paris: Seghers.
Rohde, E. (1987). *Psyche*. Bucureşti: Meridiane.

Samuels, A., Shorter, B., Plaut, F. (2005). *Dicționar critic al psihologiei analitice jungiene.* Bucureşti: Humanitas.

Săhleanu, V., Popescu-Sibiu, I. (1972). *Introducere critică în psihanaliză*. Cluj-Napoca: Dacia.

Sorea, D. (1996a). Carl Gustav Jung şi antropocentrismul. *Tribuna, 25.*

Sorea, D. (1996b). Ritualul mandalic. *Astra, 7-12*.

Sorea, D. (1997). René Guenon şi mitologia românească. *Steaua, 4-6*.

Sorea, D. (1999). Însemnări despre hermeneutică şi Heraclit. *Astra, 3*.

Sorea, D. (2001a). Heraclitean connotations in C.G.Jung's discourse. *Bulletin of the Transilvania University of Braşov*, *187-194*.

Sorea, D. (2001b). Naivitate şi nazism la Carl Gustav Jung. În *Societatea şi dreptul.* Braşov: OMNIA UNI S.A.S.T.

Sorea, D. (2001c). Presupozițiile discursului freudian. În *Studii. Sesiunea Națională de Comunicări Ştiințifice*. Târgu-Jiu: Ed. Studii Economice.

Sorea, D. (2001d). Relevanța psihanalitică a copilăriei. În *Studii. Sesiunea Națională de Comunicări Ştiințifice*. Târgu- Jiu: Ed. Studii Economice.

Sorea, D. (2001e). Sigmund Freud şi Carl Gustav Jung. Reprezentări reciproce. În *Societatea şi dreptul*. Braşov: Ed. OMNIA UNI S.A.S.T.

Sorea, D. (2002a). Psychoanalysis and Analytic Psychology. *Bulletin of the Transilvania University of Braşov*, *343-348*.

Sorea, D. (2002b). Religia din perspectiva terapiilor analitice. *Buletinul ştiințific al Universității Creştine Dimitrie Cantemir, 3, 250-255*.

Sorea, D. (2003a). Psihanaliza ca Weltanschauug. În *Studii socio-juridice* (p. 508-511). Braşov: Romprint.

Sorea, D. (2003b). Representations of the Individuation Process in Romanian Traditional Culture. În *microCAD 2003. International Scientific Conference* (p. 57-60). Miskolc.

Sorea, D. (2003c). Some Representations of the Individuation Process in European Tales**.** *Bulletin of the Transilvania University of Braşov*, *259-264*.

Sorea, D. (2004a). Basmele ca reprezentări ale procesului de individuație. *Annales Universitatis Apulensis. Series Philologica.*

Sorea, D. (2004b). Statutul cunoaşterii simbolice în investigarea socioumanului. *Buletinul Universității Creştine Dimitrie Cantemir, 177-179.*

Sorea, D. (2004c). The Pluri-disciplinary, the Inter-disciplinary, the Trans-disciplinary. *Bulletin of the Transilvania University of Braşov, 367-370*.

Sorea, D. (2005a). *Epistemologia socioumanului. Caiet de seminar*. Brașov : Ed. Universității Transilvania.

Sorea, D. (2005b). Utilitatea educațională a arhetipurilor. În *Proceedings of the 30th Annual Congress of the American Romanian Academy of Arts and* Sciences (p.694-686). Chişinău: Central Publishing House.

Sorea, D. (2006a). Ethical Dimension of Individuation in Carl Gustav Jung's Perception. În *ICELM-2 International Conference of Economics, Law and Management* (p. 243-450). Târgu-Mureş: Ed. Universității Petru Maior.

Sorea, D. (2006b). Mandala in Analytical Psychology. În *ICELM-2 International Conference of Economics, Law and Management* (p. 451-458). Târgu-Mureş: Ed. Universității Petru Maior.

Sorea, D. (2008a). From Freud to Jung: a Change of Paradigm. În *Chalenges in Higher education and Research in the 21st Century* (p.716-719). Sofia: Heron Press.

Sorea, D. (2008b.) The Therapeutical Dimension of the Analytical Psychology. *Bulletin of Transilvania University, 1(50), series IV, 523-528*.

Sorea, D. (2009a). Anthropological Significance of Religion in analytical Psychology. În *Chalenges in Higher education and Research in the 21st Century* (p. 412-417). Sofia: Heron Press.

Sorea, D. (2009b). Religion and Religiousness at C.G. Jung. În *microCAD 2009. International Scientific Conference* (p.103-108). Miskolc.

Sorea, D. (2009c). Symbolizing, Symbol and psychic Energy with S. Freud and C.G. Jung. În *The International Session of 11th Scientific Papers Scientific Research and Education in the Air Force AFASES 2009* (p.632-637). Braşov: Ed. AFA Henri Coandă.

Sorea, D. (2009d). The analytical Psychology between Science and theological Discourse. În *Chalenges in Higher education and Research in the 21st Century* (p.430-435). Sofia: Heron Press.

Sorea, D. (2009e). The Power of the Word in Psychoanalyses. În *The International Session of 11th Scientific Papers Scientific Research and Education in the Air Force AFASES 2009* (p. 626-631). Braşov: Ed. AFA Henri Coandă.

Sorea, D. (2010). Dimensiunea educationala a basmelor din perspectiva psihologiei analitice, În *Educație și schimbare socială* (p.89-91). Oradea: Ed. Universității din Oradea.

Sorea, D. (2015a). Generosity of C.G. Jung's Religiosity. *Bulletin of the Transilvania University of Braşov, Series VII, 8 (57)/ 1, 59-68.*

Sorea, D. (2015b). Individuation, syncronicite et un nouveau paradigme. *Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia Graeco-Catholoca Varadiensis, 60(LX), December, 1-2, 87-98.*

Sorea, D. (2016). Complexitatea individuatoarea a vieții de cuplu. În A. Buzalic, I. Duțe (ed.), *Familia creştină. Fundamante antropologice, iubire și sexualitate în celibat și căsătorie*. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană.

Sorea, D. (2017). Rostul educațional al basmelor. În A. Buzalic, I. M. Popescu (ed.), *Educație și cultură*. Cluj-Napoca: Presa universitară Clujeană.

Stevens, A. (1996). *Jung*. Bucureşti: Humanitas.

Storr, A. (1998). *Freud*. Bucureşti: Humanitas.

Todorov, T. (1983). *Teorii ale simbolului*. Bucureşti: Univers.

Toro, T. (1973). *Fizică modernă şi filosofie*. Timişoara: Facla.

Tucci, G. (1995). *Teoria şi practica mandalei.* Bucureşti: Humanitas.

Ward, S.C. (1996). *Reconfiguring Truth*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc.

Wehr, G. (1999). *C. G. Jung*. Bucureşti: Teora.

Wittels, F. (1994). *Freud-omul, doctrina, şcoala*. Bucureşti: Gramar.

Zimmer, H. (1994). *Regele şi cadavrul*. Bucureşti: Humanitas.

Filosofia greacă până la Platon. (1978). Bucureşti: Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică.

Metamorfoze actuale în filosofia ştiinței. (1988). Bucureşti: Ed. Politică.

Postmodernismul. (1995). Cluj-Napoca: Dacia.

www.librariilehumanitas.ro

ISBN: 978-606-37-0659-2